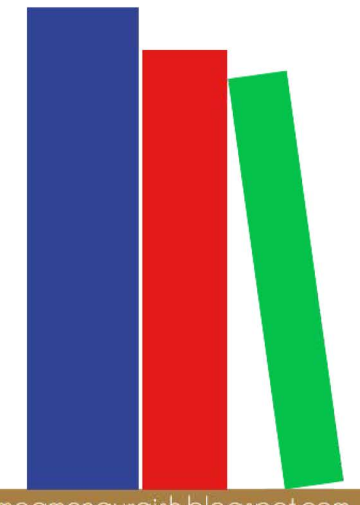
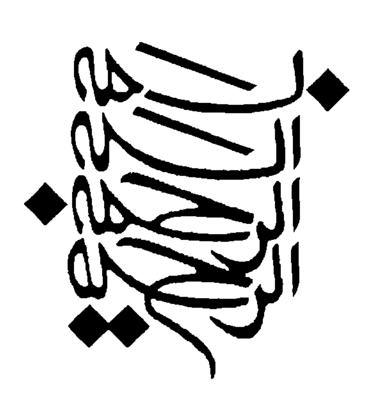


نهاية الحكمة
للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلامة
السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدّه
المجلّد الرابع
صحّحها وعلّق عليها
غلامرضا الفيّاضي





الطباطبایی، محمّد حسین، ۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰

نهایة الحکمة / تألیف محمّدحسین طباطبایی. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیّاضی. ـ قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۸۲.

۳۴۸ ص.

کتاب‌نامه به صورت زیرنویس.

۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰. نهایة الحکمه ـ نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی الف. فیّاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ ـ ، تصحیح.

ب. عنوان: نهایةالحکمه. ج. عنوان.

۹۲ن۲ط/ B۷۵۳




## المجلد الرابع

صححها و علق عليها

غلامرضا الفياضي

مركز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)

١٣٨٢




## ■ نهاية الحكمة (ج ۴)


● مؤلف: محمدحسین طباطبایی

● تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی

● ناشر: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله

● چاپ: صدف

● نوبت و تاریخ چاپ: اول، زمستان ۱۳۸۲

● شمارگان: ۱۰۰۰ — قیمت: ۲۳۰۰ تومان



قم: انتهای بلوار امین، صفاشهر، پلاک ۷۳

تلفن و نمابر: ۲۹۱۱۴۶۷

تهران: خیابان انقلاب، بین خیابان ۱۲ فروردین و شهید منیری جاوید، ساختمان شماره ۲۱۰، طبقه سوم، واحد ۱۱۲

تلفن و نمابر: ۶۴۱۰۴۴۳_۶۹۶۵۷۹۸





شابک ۵_۰۰۰_۴۱۱_۹۶۴

## فهرست المطالب

### المرحلة الحاديه العشره
### فى العقل والعاقل والمعقول



### المرحلة الثانية عشرة
### في ما يتعلّق بالواجب الوجود
### عزّ اسمه من المباحث*

# المرحلة الحادية عشرة

## في العقل والعاقل والمعقول

والمأخوذ في العنوان و إن كان هو العقل، الذي يطلق اصطلاحاً على الإدراك الكلّي دون الجزئيّ، لكنّ البحث يعمّ الجميع. وفيها خمسة عشر فصلاً.

**قوله ﷺ** ***«لكنّ البحث يعمّ الجميع».***

كان الأولى أن يقول: لكن أُريد منه هنا معناه اللغويّ، و هو مطلق العلم و الإدراك، الذي يعمّ العلم الحصوليّ ـ سواء كان جزئيّاً أم كلّيّاً ـ والحضوريّ. و قد صرّح بإرادة مطلق العلم من العقل في عنوان الفصل الثاني بقوله: «في اتّحاد العالم بالمعلوم، و هو المعنون عنه باتّحاد العاقل بالمعقول».

## الفصل الأوّل

## في تعريف العلم، و انقسامه الأوّليّ، و بعض خواصّه

وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان[1]، و كذلک مفهومه بديهيّ لنا[2]؛ و إنّما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخصّ خواصّه[3].

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهنيّ أنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهيّاتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها آثارها الخارجيّة؛ فهذا قسم من العلم، و يسمّى علماً حصوليّاً.

و من العلم أيضاً، علم الواحد منّا بذاته التي يشير إليها و يعبّر عنها بـ«أنا»[4]؛ فإنّه

---

١ـ **قوله**ﷺ: ***«وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان»***

العلم بكلا قسميه من الوجدانيّات؛ حيث إنّ كلّ واحد منّا يجد في ذهنه مفاهيم، و هذه المفاهيم من جهة أنّها حاكية بالذات لما وراءها علوم حصوليّة، و من جهة أنّها بأنفسها حاضرة عند النفس ـ و ليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها ـ علم حضوريّ. و أيضاً كلّ واحد منّا يدرک وجود نفسه، و هو أيضاً علم حضوريّ، و ينتزع عنه مفهوم «أنا» و هو علم حصوليّ.

٢ـ **قوله**ﷺ: ***«كذلک مفهومه بديهيّ لنا»***.

التعبير بالمفهوم تلويح إلى ما سيأتي في الفصل الخامس من أنّ العلم بما هو علم لاماهيّة له.

٣ـ **قوله**ﷺ: ***أخصّ خواصّه***.

أي: أخصّ عَوارِضِه و آثاره. و المراد به العارض الذي يساويه، أو المراد أعرف خواصّه. فالخاصّة على الأوّل بمعنى الخارج المحمول؛ و على الثاني بمعناها المنطقيّ. و مراده ﷺ من أخصّ خواصّ العلم هو كونه حضور مجرّد لمجرّد.

٤ـ **قوله**ﷺ: ***«يشير إليها و يعبّر عنها بـ«أنا»»***.

قوله ﷺ بـ «أنا» متعلق بكلّ من «يشير» و «يعبّر» من باب التنازع.

لا يلهو عن نفسه، و لا يغفل عن مشاهدة ذاته، و إن فرضت غفلته عن بدنه، و أجزائه، و أعضائه[٥].

و ليس علمه هذا بذاته، بحضور ماهيّة ذاته عند ذاته، حضوراً مفهوميّاً، و علماً

---

٥ـ *قوله: «و إن فرضت غفلته عن بدنه و أجزائه و أعضائه».*

و قد جعل الشيخ هذا الإدراک دليلاً على وجود النفس.

قال في الفصل الأوّل من النمط الثالث من الإشارات والتنبيهات:

«ارجع إلى نفسک و تأمّل هل إذاكنت صحيحاً، بل و على بعض أحوالک غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتک و لا تثبت نفسک؟! ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى أنّ النائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته و إن لم يثبت تمثّله لذاته في ذكره. و لو توهّمت أن ذاتک قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل و الهيأة، و قد فرض أنّها على جملة من الوضع و الهيأة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة و معلّقة لحظة مّا في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلاّ عن ثبوت إنّيتها» انتهى.

و قال المحقّق الطوسيّ في شرحه:

«أقول: يريد أن ينبّه على وجود النفس الإنسانيّة، بأن الإنسان الكامل الإدراک و غير كامله الذي يختلّ إدراكه إمّا بالحواسّ الظاهرة، كالنائم، و إمّا بالحواسّ الظاهرة والباطنة جميعاً، كالسكران، بشرط أن يكون له مع ذلک فطنة صحيحة، لا يغفل عن وجود ذاته. ثمّ زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرک فيها شيئاً غير ذاته، و هو أن يتوهّم أنّه خلق أوّل خلقه، حتّى لا يكون له تذكّر أصلاً، و اشترط كونه صحيح العقل، ليتنبّه لذاته، و كونه صحيح الهيأة، لئلاّ يؤذيه مرض، فيدرک حالاً لذاته غير ذاته، و كونه بحيث لا يبصر أجزائه، لئلاّ يدرک جملة فيحكم بأنّه هي، و لا يتلامس أعضاؤه، لئلاّ يحسّ بأعضائه؛ بل منفرجة و معلّقة في هواء طلق ـ بفتح الطاء و سكون اللام ـ أي غير محسوس بكيفيّة غريبة فيه، من حرّ أو برد. يقال: يوم طلق و ليلة طلقة: إذا لم يكن فيه حرّ و لا قرّ و لا شيء يؤذي. و إنّما اشترط كون الهواء طلقاً، لئلاّ يحسّ بشيء خارج عن جسده أيضاً؛ فإنّ الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كلّ شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة، و ككونه جسماً ذا أبعاد، و كحواسّه و قواه، و كالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلاّ عن ثبوت ذاته فقط. فإذن أوّل الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراک الإنسان نفسه» انتهى.

حصوليّاً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض، لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدقَ على كثيرين[٦]؛ و إنّما يتشخّص بالوجود الخارجيّ[٧]؛ و هذا الذي يشاهده من نفسه، و يعبّر عنه بـ«أنا»، أمر شخصيّ بذاته، غير قابل للشركة بين كثيرين؛ و قد تحقّق أنّ التشخّص بالوجود[٨]. فعلمنا بذاتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجيّ، الّذي هو عين وجودنا الشخصيّ المترتّب عليه الآثار.

و أيضاً: لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها، هو ماهيّة ذواتنا، دون وجودها، والحال أنّ لوجودنا ماهيّة قائمة به، كان لوجود واحد ماهيّتان موجودتان به[٩]، و هو

---

٦ـ **قوله ﷺ: «*لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدقَ على كثيرين*»**

جزئيّة العلم الحسّيّ والخياليّ إنّما هي من جهة اتّصالهما بالخارج، و إلاّ فكلّ منهما أيضاً بالنظر إلى نفسه كلّيّ، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، و سيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة أيضاً.

٧ـ **قوله ﷺ: «*إنّما يتشخّص بالوجود الخارجيّ*».**

يحتمل وجهين:

الأوّل: أنّ المفهوم إنّما يتشخّص إذا وجد في الخارج، و مادام في الذهن فهو كلّيّ.

الثاني: أنّ المفهوم إنّما يتشخّص من جهة اتّصاله بالوجود الخارجيّ، على ما سيأتي في الفصل الثالث، من أنّ العلم الحسّيّ والخياليّ أيضاً في أنفسهما كلّيّان.

٨ـ **قوله ﷺ: «*قد تحقّق أنّ التشخّص بالوجود*»**

راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٩ـ **قوله ﷺ: «*كان لوجود واحد ماهيّتان موجودتان به*»**

هما فردان من ماهيّة واحدة ـ حيث إنّ كلاًّ منهما ماهيّة النفس ـ و قد تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى أنّ مثل الشيء هو ما يشاركه في الماهيّة النوعيّة، و إن شئت فقل: ماهيّتان بشرط شيء متشاركتان في الذات متغايرتان في الشرط. هذا. و لكن يرد عليه:

أوّلاً: النقض بعلمنا الحصوليّ بالنفس، الذي لايسع لأحدٍ انكاره.

اجتماع المثلين، و هو محال. فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنّا بوجودها الخارجيّ، لا بماهيّتها فقط. و هذا قسم آخر من العلم، و يسمّى العلم الحضوريّ.

و انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة؛ فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته [١٠]، و

---

و ثانياً: أنّ الماهيّتين لم توجدا بوجود واحد؛ فإنّ إحداهما وجدت بوجود العالم الذي هو المعروض والمحلّ للعلم، و ثانيتهما وجدت بوجود العلم، و هو عرض أو صورة تحلّ في ذلك المحلّ.

و ثالثاً: أنّ الموجود بوجود العلم ليس هو ماهيّة النفس بالحمل الشائع، بل الموجود به بالحمل الشائع ماهيّة العلم، كيفاً كان أو جوهراً، و ليس الموجود من ماهيّة النفس إلاّ مفهومه و ما هو ماهيّته بالحمل الأوّليّ؛ و اجتماع المثلين إنّما يلزم فيما لو وجدت ماهيّتان بالحمل الشائع بوجود واحد. و قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية أنّ المفهوم إنّما يكون ماهيّة إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد العدم عنه، و وجود النّفس إنّما يطرد العدم عن ماهيّتها، و أمّا عن المفهوم الحاضر عندها فلا.

١٠ـ **قوله ﷺ: *«فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته»***

أي: فإنّ حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، فالفاء للسببيّة.

و حاصل الاستدلال: أنّ الشيء لا يخلو إمّا وجود لا ماهيّة له، كالواجب تعالى، أو مركّب من الوجود والماهيّة، و ليس هناك في الشيء أمر وراء الماهيّة والوجود يتعلّق به العلم؛ فالعلم لا يخلو إمّا أن يكون بحضور وجود المعلوم، أو بحضور ماهيّته؛ و لا ثالث لهما.

و لكن تعريف العلم الحصوليّ بحضور المعلوم للعالم بماهيّته، والعلم الحضوريّ بحضوره له بوجوده لا يخلو من المناقشة.

أمّا تعريف العلم الحصوليّ بما ذكر فلوجوه:

أوّلها: ما تبيّن في محلّه من عدم كون الوجود الذهنيّ للشيء ماهيّته، بل إنّما هو مفهومه.

ثانيها: أنّ القائل بأصالة الماهيّة، كشيخ الإشراق، يرى أنّ علم المجرّد بذاته و صفاته و آثاره، و علم العلّة بمعلولها، و علم المعلول المجرّد بعلّته، حضوريّ، مع أنّه لا حقيقه عنده للوجود حتّى

هو العلم الحصوليّ، أو بوجوده، و هو العلم الحضوريّ.

هذا ما يؤدّي إليه البدويّ[١١]، من انقسام العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ. والذي

---

☜ يحضر عند العالم.

ثالثها: أنّ علم النفس بالماهيّة الحاضرة عنده ـ على ما يعتقدون ـ علم حضوريّ مع أنّه علم بالماهيّة.

و أمّا تعريف العلم الحضوريّ فلأنّه يستلزم أن لا يبقى موقع للعلم الحضوريّ على القول بأصالة الماهيّة، مع أنّ الإشراقيّين مع ذهابهم إلى أصالة الماهيّة يعتقدون بأنواع من العلم الحضوريّ، كما أشرنا إليه آنفاً. فالحقّ أن يقال: إنّ العلم إن كان بالشيء بلاواسطة حاكٍ يحكيه فهو علم حضوريّ، و إن كان بواسطته فهو علم حصوليّ. و على ما ذكرنا يعمّ الحصوليّ علمنا بالواجب، و بالوجود الرابط، بل بكلّ وجود من حيث وجوده و صفات وجوده، و بالأعدام، و كذا علمنا بصفات المفاهيم والماهيّات الموجودة في الذهن ـ المعبّر عنها بالمعقولات الثانية المنطقيّة ـ و تقسيم العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ و اعتباريّ، و عدّ ما لا يكون ماهيّة من قسم الاعتباريّ، لا يجدي شيئاً، سيّما بعد القول بأصالة الوجود و كون الوجود و صفاته موجودة في الخارج حقيقة، و كون مفاهيمها حاكية عن تلك الحقائق الخارجيّة.

١١ـ ***قوله ﷺ: «هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ»***

أي: هذا الذي ذكرنا من كون العلم الحصوليّ ماهيّة انتزعها الذهن عن الوجود الخارجيّ ـ فالموجود الخارجيّ هو الوجود الذي يترتّب عليه الآثار، والموجود الذهنيّ هو الماهية المنتزعة عنه من دون أن يترتّب عليها الآثار ـ هو الذي يؤدّي إليه النظر البدويّ.

و أمّا النظر الدقيق، فيقتضي أن يكون العلم الحصوليّ مفهوماً منتزعاً عن معلوم حضوريّ، و تصدّى المصنّف ﷺ لتبيين هذاالأمر بتمهيد مقدّمة هي إثبات أنّ الصورة العلميّة مجرّدة.

***قوله ﷺ: «هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ»***

يفترق النظر البدويّ عن النظر الدقيق في أُمور:

١ـ أنّه على الأوّل هناك أمران: صورة ذهنيّة هي المعلوم بالذات، و وجود خارجيّ متعلّق بالمادّة معلوم بالعرض، و على الثاني هناك أُمور ثلاثة: صورة ذهنيّة هي معلومة بالذات، و جوهر ☜

يهدي إليه النظر العميق[١٢]، أنّ الحصوليّ منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوريّ[١٣].

بيان ذلك: أنّ الصورة العلميّة كيفما فرضت[١٤] مجرّدة من المادّة عارية من القوّة؛ و

---

☜ مجرّد مثاليّ أو عقليّ معلوم بالعلم الحضوريّ، و وجود خارجيّ متعلّق بالمادّة هو المعلوم بالعرض.

٢ـ أنّه على الأوّل تنتزع الصورة الذهنيّة عن الموجود الخارجيّ و هو المعلوم بالعرض، و على الثاني تنتزع عن الجوهر المجرّد المثاليّ أو العقليّ.

٣ـ على الأوّل ينقسم العلم الحصوليّ إلى قسمين: مأخوذ من علم حضوريّ كالعلم بماهيّة النفس و صفاته، و غير مأخوذ منه كعلمنا بالأشياء الخارجة عن وجود النفس، و أمّا على الثاني فكلّ علم حصوليّ مأخوذ من علم حضوريّ.

٤ـ على الأوّل قد ينتزع المفهوم، و هو العلم الحصوليّ، من أمر غائب عن العقل، و على الثاني لاينتزع إلاّ من أمر حاضر لدى العقل.

١٢ـ **قوله** ﷺ: «***والذي يهدي إليه النظر العميق***»

ظاهره و إن كان قد يوهم أنّ النظر العميق ينفي وجود العلم الحصوليّ، و يحصر العلم في الحضوريّ، لكن مراده ﷺ أنّ العلم الحصوليّ ليس كما يتوهّم من أنّه حصول صورة الأشياء المادّيّة في الذهن، بل إنّما هو حضور صور مجرّدات نشاهدها بالعلم الحضوريّ، فلا ينتزع من المادّيّات، بل من تلك المجرّدات. كما يدلّ على ذلك قوله في الفصل الثالث مشيراً إلى ما ذكره هنا: «لكنّ للنفس علم حضوريّ بنفسها، تنال به نفس وجودها الخارجيّ و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورة ذهنيّة؛ كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة، على ما تقدّم.» انتهى.

١٣ـ **قوله** ﷺ: «***ينتهي إلى علم حضوريّ***»

الظاهر من التعبير بالانتهاء أنّ العلم الحصوليّ مسبوق بعلم حضوريّ، لا أنّه هو نفسه، كما قد يتراءى من بعضهم.

١٤ـ **قوله** ﷺ: «***كيفما فرضت***»

أي: حسّيّة كانت أو خياليّة أو عقليّة.

ذلك لوضوح أنّها، بما أنّها معلومة، فعليّة[١٥] لا قوّة فيها لشيء البتّة ـ فلو فرض أيّ تغيّر فيها[١٦] كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً[١٧] ـ و لو كانت الصورة العلميّة مادّيّة لم تأب التغيّر.

و أيضاً لو كانت مادّيّة، لم تفقد خواصّ المادّة اللازمة، و هي: الانقسام[١٨]،

---

١٥ـ **قوله**ﷺ: ***«ذلك لوضوح أنّها بما أنّها معلومة، فعليّة»***

وجه الوضوح أنّه من الوجدانيّات، فالنفس تجد أنّ الصورة العلميّة من البذرة مثلاً لا تقوى على أن تصير صورة شجرة. و سيصرّح ﷺ بذلك في ذيل هذا الفصل بقوله: «فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة من حيث هي لا تقوى على صورة أُخرى، و لا تقبل التغيّر عمّا هي عليه من الفعليّة.» انتهى. و قد جاء مثله في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة.

١٦ـ **قوله**ﷺ: ***«فلو فرض أيّ تغيّر فيها»***

أيّ: فإنّه لو فرض، فالفاء للسببيّة.

١٧ـ **قوله**ﷺ: ***«كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً»***

أي: لا يكون وجوداً واحداً متّصلاً، و أيضاً لا يوجد في الثاني شيء من الأوّل، و إذاكان كذلك فلا تغيّر؛ فإنّ التغيّر يتوقّف على أن يكون هناك أمر مشترك بين المتغيّر والمتغيّر إليه يصحّح به أنّ الأوّل تحوّل إلى الثاني، كما في الكون والفساد، أو يكون هناك موجود واحد سيّال لا يوجد منه حدّ إلاّ و قد زال الحدّ السابق منه، كما في الحركة. والدليل على مباينتهما بالمعنى المذكور أنّ الصورة الأُولى باقية عند حدوث الصورة الجديدة، بحيث يقايس العقل بينهما و يحكم بوجود المغايرة بينهما، والتصديق من دون تصوّر الطرفين محال. و لو تغيّرت الأُولى إلى الثانية لم تكن موجودة بالفعل، كماترى في تغيّر النطفة علقة والبذرة شجرة.

١٨ـ **قوله**ﷺ: ***«هی الانقسام»***

المراد من الانقسام هو الانقسام الفكّيّ المعبّر عنه بالقسمة الخارجيّة. و أمّا الانقسام الوهميّ والعقليّ، فلا يخفى أنّهما لا يختصّان بالمادّيّات؛ لأنّ المجرّدات المثاليّة أيضاً تقبلهما، لمكان اشتمالها على الكمّ.

والزمان، والمكان. فالعلم بما أنّه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً[١٩]؛ و لو كان منطبعاً في مادّة جسمانيّة، لانقسم بانقسامها؛ و لا يتقيّد بزمان[٢٠]؛ و لو كان مادّيّاً ـ و كلّ مادّيٍّ متحرّك[٢١] ـ لتغيّر بتغيّر الزمان؛ و لا يشار إليه في مكان[٢٢]؛ و لو كان مادّيّاً، حلّ في مكان.

---

١٩ـ ***قوله*** ﷺ: ***«فالعلم بما أنّه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً»***

هذا في غير العلم الجزئيّ بالمقادير واضح. و أمّا في الصور الحاصلة من المقادير في أذهاننا، و هي علمنا بها، فيدلّك على عدم انقسامها أنّك بعد توهّم تقسيم صورة مقداريّة بقسمين مثلاً، تحكم بأنّ ذينك القسمين يساويان تلك الصورة قبل القسمة؛ و لو لا أنّ الصورة المقداريّة الأوّليّة باقية، لم يتيسّر هذا الحكم؛ فإنّ القاضي لابدّ و أن يحضره المقضيّ عليهما. فيعلم من هذا أنّ الصورة الأوّليّة لم تنقسم، بل إنّما توهّم انقسامها بإنشاء صور مقداريّة كلّ واحدة منها أصغر منها و مجموعها تساويها.

***قوله*** ﷺ ***«فالعلم بما أنّه علم»***

أي: لكنّ العلم بما هو علم لا يقبل الانقسام.

٢٠ـ ***قوله*** ﷺ: ***«لا يتقّيد بزمان»***

قال ﷺ في «الميزان» عند تفسير الآيات الخمس الأُول من سورة البقرة: «العلم بما أنّه علم لايقبل مكاناً و لا زماناً، والدليل عليه إمكان تعقّل الحادثه الجزئيّة الواقعة في مكان معيّن و زمان معيّن، في كلّ مكان و كلّ زمان، مع حفظ العينيّة.» انتهى. و سيصرّح ﷺ بمثله في الزمان بعد صفحة و نصف بقوله: «و من الدليل على ذلك أنّا كثيراً مّا...» انتهى.

٢١ـ ***قوله*** ﷺ: ***«كلّ مادّيّ متحرّك»***

سواء كان جوهراً أم عرضاً، كما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة التّاسعة.

٢٢ـ ***قوله*** ﷺ: ***«و لا يشار إليه في مكان»***

إن قلت: عدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان.

قلت: إذا كان الشيء حاضراً لدينا أشدّ الحضور، كالصورة العلميّة، و لم يمكن لنا الإشارة إليه في مكان، دلّ ذلك على عدم كونه ذامكان. نعم إن كان الشيء غائباً عنّا، فعدم إمكان الإشارة إليه في مكان لا يدلّ على عدم كونه في مكان.

فإن قلت[٢٣]: عدم انقسام الصورة العلميّة بما أنّها علم، لا ينافي انطباعها في جسم ـ كجزءٍ من الدماغ مثلاً ـ و انقسامها بعرض المحلّ[٢٤]؛ كما أنّ الكيفيّة ـ كاللون العارض لسطح جسم ـ تأبى الانقسام بما أنّها كيفيّة[٢٥] و تنقسم بعرض المحلّ. فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلميّة مادّيّة، منطبعة في محلّ، منقسمة بعرض محلّها، و خاصّة بناءً على ما هو المعروف، من كون العلم كيفيّة نفسانيّة[٢٦]؟!

و أيضاً انطباق العلم على الزمان ـ و خاصّة في العلوم الحسّيّة والخياليّة ـ ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه، كإحساس الأعمال المادّيّة في زمان وجودها[٢٧].

و أيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصّة العلم ـ بحيث يستقيم باستقامتها، و

---

٢٣ـ **قوله**ﷺ: ***«فإن قلت»***

لايخفى عليك: أنّه و إن كان ناظراً إلى ردّ الدليل الثاني بإثبات الانقسام والزمان والمكان للصورة العلميّة، إلاّ أنّه يردّ به الدليل الأوّل أيضاً؛ فإنّ الصورة العلميّة إذاكانت قابلة للقسمة بتبع محلّها، ثبت أنّ فيها قوّة التغيّر؛ فإنّ القوّة في الأعراض المادّيّة إنّما هي قوّة محلّها، و إلاّ فهي بسيطة، و ليست مركّبة من مادّة و صورة. و لا حامل للقوّة إلاّ المادّة.

٢٤ـ **قوله**ﷺ: ***«و انقسامها بعرض المحلّ»***

أي: بتبعه، فإنّ العرض المادّيّ ينقسم حقيقة بانقسام محلّه. مضافاً إلى أنّ الانقسام بالعرض لا ينفع المعترض، إذ الانقسام بالعرض لا يكون بالحقيقة انقساماً، فلا ينثلم به ما ذكر في البرهان من عدم انقسام الصورة العلميّة.

٢٥ـ **قوله**ﷺ: ***«تأبى الانقسام بما أنّها كيفيّة»***

فإنّ الكيف عرض لا يقبل القسمة والنسبة لذاته.

٢٦ـ **قوله**ﷺ: ***«خاصّة بناءً على ما هو المعروف من كون العلم كيفيّة نفسانيّة»***

وجه الخصوصيّة كون العلم على ذلك من مصاديق المشبّه به المذكور بقوله: «كما أنّ الكيفيّة...».

٢٧ـ **قوله**ﷺ: ***«كإحساس الأعمال المادّيّة في زمان وجودها»***

أي: لا قبلها و لا بعدها، فالإحساس منطبق على زمان العمل المحسوس.

يختلّ باختلالها، على ما هو المسلّم في الطبّ ـ لا شكّ فيه؛ فللصورة العلميّة مكان، كما أنّ لها زماناً.

قلنا: إنّ إباء الصورة العلميّة و امتناعها عن الانقسام بما أنّها علم، لا شكّ فيه، كما ذكر؛ و أمّا انقسامها بعرض انقسام المحلّ، كالجزء العصبيّ مثلاً، فمّا[٢٨] لا شكّ في بطلانه أيضاً؛ فإنّا نحسّ و نتخيّل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محلاًّ لها من الجزء العصبيّ؛ كالسماء بأرجائها، و الأرض بأقطارها، و الجبال الشاهقة، والبراري الواسعة، و البحور الزاخرة؛ و من الممتنع انطباع الكبير في الصغير.

و ماقيل:«إنّ إدراك الكبر و الصغر في الصورة العلميّه، إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلميّة بعضها إلى بعض» لايفيد شيئاً فإنّ المشهود هو الكبير بكبره، دون النسبة الكلّيّة المقداريّة[٢٩] التي بين الكبيرة و الصغيرة، و أنّ النسبة بينهما مثلاً نسبة المائة إلى الواحد.

فالصورة العلميّة المحسوسة أو المتخيّلة، بما لها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس[٣٠]؛ من غير انطباع في جزء عصبيّ، أو أمر مادّيّ ......................

---

٢٨ـ **قوله** ﷺ: **«فممّا»**

والصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ممّا».

٢٩ـ **قوله** ﷺ: **« دون النسبة الكلّيّة المقداريّة»**

قيّدها بالكليّة، لأنّ تصوّر النسبة الشخصيّة بين الكبيرة و الصغيرة يتوقّف على إدراك الكبيرة و الصغيرة إدراكاً حسيّاً أو خياليّاً، و ليس ذلك مقصوداً للمعترض. و أمّا النسبة الكلّيّة ككون مقدار صورة مائة ضعف لصورة أُخرى، فلايتوقّف على تصوّر الطرفين تصوّراً إحساسيّاً أو خياليّاً، أي تصوّر الكبير بما له من الكبر و الصغير بما له من الصغر.

٣٠ـ **قوله** ﷺ : **«قائمة بنفسها فى عالم النفس»**

اي: ليست منطبعة في شيء، و إنّما هي جواهر قائمة بنفسها موجودة في عالم النفس، أي في عالم تكون النفس العالمة أيضاً موجودة فيه، فالصور الحسّيّة و الخياليّة مجرّدات مثاليّة جوهريّة

ﷺ

غيرها[٣١]؛ و لا انقسام لها بعرض انقسامه. و الإشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم و فصله عن الأجزاء الأُخر ـ كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيّل، ثمّ الى بعضها الآخر ـ ليس من التقسيم في شيء؛ و إنّما هو إعراض عن الصورة العلميّة الأوّليّة، و أيجاد لصورتين أُخريين.

و إذ لا انطباع للصورة العلميّة في جز عصبيّ، و لا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلميّة بالجزء العصبيّ و ما يعمله من عمل عند الإدراك، ارتباط إعداديّ؛ بمعنى أنّ ما يأتيه الجزء العصبيّ من عمل، تستعدّ به النفس لأن تحضر عندها و تظهر في عالمها الصورة العلميّة الخاصّة[٣٢] بما للمعلوم من الخصوصيّات.

---

↩ موجودة في عالم المثال، و هو العالم الذي تكون النفس بمرتبتها المثاليّة موجودة فيه أيضاً، كما أنّ الصور العقليّة مجرّدات عقليّة كذلك. و ذلك لأنّ النفس ايضاً ذات درجات و مراتب، تدرك المثاليّات ـ و هي المدركات الحسيّة و الخياليّة ـ بمرتبتها المثاليّة، و تدرك المعقولات و هي المدركات العقليّة بمرتبتها العقليّة؛ كما أنّها تحرّك و تدبّر البدن بمرتبتها المادّيّة الجسمانيّة.

٣١ـ **قوله** ﷺ: ***«أو أمر مادّيّ غيرها»***

أي: غير الصورة العلميّة، حتى تكون الصورة العلميّة موجودة لغيرها. فالعطف من قبيل عطف العامّ على الخاصّ.

٣٢ـ **قوله** ﷺ: ***«تحضر عندها و تظهر في عالمها الصورة العلميّة الخاصّة»***

يشير إلى أنّ الصورة العلميّة ـ لكونها مجرّدة ـ خارجة عن أُفق الزمان و المكان، موجودة قبل أن تستعدّ النفس لإدراكها، و لكنّها غائبة عن النفس، و بعد توفّر المعدّات و الشرائط و حصول الاستعداد لها تحضر عندها و تظهر في عالمها.

و هذا نظير ما يعتقده صدر المتألّهين قدّس سرّه فى مرتبة العقل من مراتب النفس الإنسانيّة، من أنّها مجرّدة، ميحطة بالزمان، فهي ذات وجود ازليّ و ابديّ. و إنّما يتّحد بها الإنسان بعد استعداده لها. و لكن لايخفى أنّ المجرّد و إن لم يكن زمانيّاً إلاّ أنّه يمكن أنّ يوجد مقارناً لزمان معيّن. و عدم وجوده قبل ذلك الزمان، إنّما هو من جهة عدم قابليّة الموضوع، لعدم تماميّة استعداده.

↩

و كذلک المقارنة التي تتراءى[٣٣] بين إدراكنا و بين الزمان، إنّما هي بين العمل المادّيّ الاعداديّ التي تعمله النفس في آلة الإدراک و بين الزمان؛ لا بين الصورة العلميّة بما أنّه علم[٣٤] و بين الزمان.

و من الدّليل على ذلك[٣٥]: أنّا كثيراً مّا ندرک شيئاً من المعلومات و نخزُنه عندنا، ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير أيّ تغيير[٣۶]، و لو كان مقيّداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

---

و على هذا ينكشف لک ما في كلامه من الطفرة، حيث إنّ ما سبق من الأدلّة إنّما يثبت تجرّد الصّور العلميّة، و أما كونها قائمة بنفسها أو قائمة بالنفس، فهو أمر تقصر عن إثباته تلک الأدلّة، فاثبات تجرّد الصور العلميّة و استنتاج كونها قائمة بنفسها استدلال بالعامّ على الخاصّ، مع أنّ العامّ لا يدلّ على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث.

**٣٣ـ قوله ﷺ: «كذلک المقارنة التي تتراءى»**

جواب عمّا توهّمه المعترض من كون الصورة العلميّة زمانيّة، كما أنّ الفقرة السابقة كانت جواباً عمّا توهمّه من كونها مكانيّة.

**٣۴ـ قوله ﷺ: «بما أنّه علم»**

الضمير يرجع إلى الصورة العلميّة. و إنّما ذكّر لمراعاة جانب الخبر.

**٣۵ـ قوله ﷺ: «من الدليل على ذلک»**

أي: على عدم كون العلم مقيّداً بالزمان، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: « و لو كان مقيّداً بالزمان لتغيّر بتغيّره» انتهى.

**٣۶ـ قوله ﷺ: «من غير أيّ تغيير»**

إن قلت: لعلّه تغيّر و لم يلتفت الإنسان العالم إلى تغيّره، فيتوهّم ثباته مع أنّه قد تغيّر في نفس الأمر.

قلت: علم الإنسان بالصورة العلميّة حضوريّ، لا حصوليّ، فالصورة العلميّة بوجودها الخارجيّ حاضرة للنفس؛ و ثباتهاأو تغيّرها عين وجودها. و لازم ذلک أنّ النفس التي تشاهد وجودها تشاهد بعينها ثباتها. فلو وقع فيها تغيّر لشاهدته النفس المشاهدة لها.

و بعبارة أُخرى: العلم بالصورة العلميّة علم حضوريّ، و لا خطأ في العلم الحضوريّ.

فقد تحصّل بما تقدّم أنّ الصورة العلميّة كيفما كانت[٣٧] مجرّدة من المادّة، خالية عن القوّة. و إذ كانت كذلک، فهي أقوى وجوداً[٣٨] من المعلوم المادّيّ الذي يقع عليه الحسّ و ينتهي إليه التخيّل و التعقّل، و لها آثار وجودها المجرّد. و أمّا آثار وجودها الخارجيّ المادّيّ الذي نحسبه متعلّقاً[٣٩] للإدراک، فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة[٤٠] ـ الذي يحضر عند المدرک ـ حتّى تترتّب عليه أو لا تترتّب؛ و إنّما هو الوهم يوهم للمدرک أنّ الحاضر عنده حالَ الإدراک هو الصورة المتعلّقة بالمادّة خارجاً، فيطلب آثارها الخارجيّة، فلا يجدها معه، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتّب الآثار الخارجيّة. فالمعلوم، عند العلم الحصوليّ بأمر له نوع تعلّق بالمادّة[٤١]، هو

---

٣٧ـ **قوله**: ***«الصورة العلميّة كيفما كانت»***

أي: سواء كانت حسيّة أم خياليّة أم عقليّة.

٣٨ـ **قوله**: ***«فهي أقوى وجوداً»***

لأنّ الفعليّة المحضة، التي لا تشوبها قوّة و لايخالطها استعداد، أقوى و أشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً، كالهيولى الأُولى، أو تشوبه القوّة و يخالطه الاستعداد، كالطبائع الماديّة. كما سيأتي في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

٣٩ـ **قوله**: ***«الذي نحسبه متعلقاً»***

الصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «التي نحسبها متعلّقة».

٤٠ـ **قوله**: ***«للمعلوم بالحقيقة»***

و يسمّى المعلوم بالذات.

٤١ـ **قوله**: ***«بأمر له نوع تعلّق بالمادّة»***

النظر البدويّ كان يرى أنّ العلم الحصوليّ على قسمين، قسم يكون ما ينتزع عنه العلم مجرّداً، كالعلم الحصوليّ بالنفس و صفاته، و قسم يكون ما ينتزع عنه العلم مادّيّاً، كالعلم الحصوليّ بالاشياء الخارجة عن النفس من المادّيّات. و الفرق بين النظر البدويّ و بين النظر الدقيق إنّما كان في القسم الثاني، و لهذا أتى بقوله: «بأمر له نوع تعلّق بالمادّة»، و إلاّ فالعلم الحصوليّ مطلقاً مأخوذ في النظر الدقيق من العلم الحضوريّ.

موجود مجرّد[٤٢]؛ هو مبدء فاعليّ لذلک الأمر، واجد لما هو كماله[٤٣]؛ يحضر بوجوده[٤٤] الخارجيّ للمدرک، و هو علم حضوريّ؛ و يتعقّبه انتقال المدرک[٤٥] الى ما لذلک

---

**٤٢ـ قوله ﷺ: «هو موجود مجرّد»**

لايخفى عليک: أنّ هذا الموجود واحد ـ هو العقل الفعّال عند المشّائين، و ربّ نوع الانسان عند الإشراقيّين ـ و لكنّه بوحدته واجد لجميع الصور الكلّيّة، ترتبط معه النفس المستعدّة للتعقّل على قدر مااستعدّت له، و تستفيض منه، فيحصل لها المفهوم الكليّ. هذا في العلم العقليّ.
و كذا في العلم الحسّيّ و الخياليّ، هو جوهر مجرّد مثاليّ واحد، واجد بوحدته لجميع الصور الجزئيّة، على نحو العلم الاجماليّ، ترتبط معه النفس، فيفيض عليها الصور الجزئيّة. كما سيأتي في الفصل السابع.

**٤٣ـ قوله ﷺ: «هو مبدء فاعليّ لذلک الأمر، واجد لما هو كماله»**

قوله: «واجد لما هو كماله» وصف مشعر بالعلّيّة؛ فإنّ فاعل الموجود المادّيّ و إن لم يكن إلاّ أمراً مجرّداً، إلاّ أنّه لا يكفي في علّيّة شيء مجرّد لموجود مادّيّ مجرّد كونه موجوداً مجرّداً، بل لابدّ من أن يكون واجداً لما هو كماله بنحو أعلى و أشرف، مسانخاً له. و المجرّد المثاليّ أو العقليّ الحاضر لدى النفس مسانخ للموجود المادّيّ، واقع في درجة أعلى، فالانسان المادّيّ مثلاً معلول لموجود مجرّد مثاليّ، واجد بالفعل لجميع الكمالات التي للإنسان بالفعل أو بالقوّة بنحو أعلى و أشرف، نسمّيه بالإنسان المثاليّ، و هو معلول لموجود مجرّد عقليّ واجد لكمالاته بنحو أعلى و أشرف، و علّة العلّة علّة، فالموجود المادّيّ كما أنّه معلول لمسانخه المثاليّ معلول لمسانخه العقليّ أيضا.

**٤٤ـ قوله ﷺ: «بوجوده»**

و الصحيح ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله:«بوجودها».

**٤٥ـ قوله ﷺ: «يتعقّبه انتقال المدرک»**

لولا هذه الجملة و ما بعدها لكان كلامه ﷺ هنا مطابقاً لما في بداية الحكمة، من أنّ العلوم الحصوليّة علوم حضوريّة. و لكن هذه الجملة و ما بعدها تدلّ على أنّ مقصوده هنا شيء آخر، و هو ما ذكرنا من أنّ العلوم الحصوليّة مأخوذة من علوم حضوريّة، و أنّ هذا المعنى هو مراده ﷺ من ☜

الأمر من الماهيّة و الآثار المترتّبة عليه في الخارج. و بتعبير آخر: العلم الحصوليّ اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل[٤٦]، مأخوذ من معلوم حضوريّ، هو موجود مجرّد

---

قوله في صدر الفصل: «إنّ الحصوليّ منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوريّ» انتهى.

***قوله ﷺ: «يتعقّبه انتقال المدرك»***

أي: يتعقّب حضور ذلك المجرّد للنفس، انتقال المدرك إلى ماهيّة المعلوم بالعرض و آثاره المترتّبه عليه في الخارج، أي يتعقّب ذلك اعتبار العقل مفهوماً و ماهيّة تحكي ذلك الامر الخارجيّ الذي هو المعلوم بالعرض.

و هذا الاعتبار العقليّ، الذي هو علم حصوليّ، مأخوذ من ذلك المعلوم الحضوريّ الذي هو الموجود المجرّد المثاليّ أو العقليّ.

***٤٦ـ قوله ﷺ: «اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل»***

أي: اعتبار عقليّ يحصل للعقل بالاضطرار. فإنّ النفس إذا شاهدت المجرّدات المثاليّة و العقليّة، انتزع العقل بالضرورة منها مفاهيم تحكيها و تحكي ما يحاذيها من الموجودات المادّيّة. كما أنّ حضور ذات النفس لنفسها يوجب أن ينتزع العقل منها مفهوم «أنا».

فالعلم الحصوليّ،و هو المفهوم و الوجود الذهنيّ،منتزع عن تلك المجرّدات، و ليس منتزعاً عن المعلوم بالعرض، الذيهو غائب عن العالم مجهول له. فأنّى للذهن أن ينتزع المفهوم من مجهول غائب؟! فراجع المقالة الخامسة من كتاب «اصول فلسفه» للمصنّف ﷺ.

إن قلت: عبارة المصنّف ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة حيث يقول:« إنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة ـ التي تكتسب بحصولها لها الفعليّة ـ حيث كانت مجرّدة، فهي أقوىٰ وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، و آثارها مترتّبة عليها؛ فهي في الحقيقة: موجودات مجرّدة، تظهر بوجوداتها الخارجيّة للنفس العالمة، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، و بموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنّا، لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراک بالموادّ، نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالموادّ،نزعناها من الموادّ من دون آثارها المترتّبة عليها في نشأة المادّة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء، لايترتّب عليها آثارها. فقد تبيّن بهذا البيان أنّ العلوم الحصوليّة في الحقيقة علوم حضوريّة.» انتهى. صريحة في أنّ العلوم الحصوليّة

مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجيّ للمدرک، و ان کان مدرکاً من بعيد[٤٧].

و لنرجع إلى ما كنّا بصدده، من الكلام في تعريف العلم؛ فنقول: حصول العلم و وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه[٤٨]؛ و ليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر هو

---

↩ هي بأنفسها علوم حضوريّة، بينما يذهب هيهنا إلى أنّ العلوم الحصوليّة تنتهي إلى العلوم الحضوريّة، و تكون مأخوذة منها، فكيف التوفيق؟

قلت: هنا مقامان:

المقام الأوّل: أنّ الصور العلميّة الحاصلة للنفس معلومة لها علماً حضوريّاً، و إليه يشير في ما في بداية الحكمة.

المقام الثاني: أنّ هذه الصور العلميّة المعلومة للنفس بعلم حضوريّ مأخوذة من حقائق مثاليّة أو عقليّة، تكون هي أيضاً معلومة لها بعلم حضوريّ. و هذا هو الذي بيّنه هاهنا.

و لايخفى عليک أيضاً: أنّ كلامه في هذا الكتاب كثيراً ما يبتني على ما ذهب إليه في بداية الحكمة، فإنّ إباءه عن قبول ما ذهب إليه الجمهور من كون العلم الحصوليّ كيفاً نفسانيّاً ـ كما مرّ في المرحلة الثالثة و في الفصل الخامس عشر من المرحلة السّادسة ـ إنّما يستقيم على ذلك المذهب، و إلاّ فعلى ما ذهب إليه هنا، فما يضطرّ إليه العقل و يأخذه من المجرّدات المعلومة بالعلم الحضوريّ كيف نفسانيّ.

٤٧ـ **قوله** ﷺ: ***«و ان كان مدركاً من بعيد»***

معنى كونه مدركاً من بعيد، أنّ النفس لكونها محاطة بذلك المجرّد ـ من جهة أنّها متعلّقة بالمادّة مخلدة إلى الأرض ـ لايمكنها أن تدركه حقّ إدراكه و كما يدرک الشيء من قريب؛ فهي بعيدة عنه، و ان كان هو قريباً منها محيطاً بها، حيث إنّ المثال و العقل محيطان بعالم المادّة، داخلان فيه لا بممازجة، فالبعد إنّما هو من طرف واحد.

٤٨ـ **قوله** ﷺ: ***«حصول العلم و وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه»***

ليس المراد بكون وجود العلم للعالم كونه موجوداً لغيره بالمعنى المصطلح الذي مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، إذ قد صرّح في هذا الفصل بكون الصورة العلميّة قائمة بنفسها، و هي مبدء فاعليّ للمعلوم بالعرض؛ بل المراد كونه حاضراً للعالم مشهوداً له.

↩

بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء أصلاً؛ فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلميّة[٤٩] من حيث هي لا تقوى على صورة أُخرىٰ، و لا تقبل التغيّر عمّا هي عليه من الفعليّة؛ فهو حصول مجرّدٍ[٥٠] من المادّة عارٍ من نواقص القوّة؛ و نسمّي ذلك حضوراً[٥١].

---

**قوله ﷺ: «وجوده للعالم ممّا لاريب فيه»**

لأنّه لو لم يكن موجوداً للعالم لم يكن علماً له حاضراً لديه.

**٤٩ـ قوله ﷺ: «فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصّورة العلمية»**

لا يخفى: أن الذي ثبت تجرّده هي الصورة العلميّة، و هي المعلوم بالذات في العلم الحصوليّ. و أمّا المعلوم الحضوريّ ـ خصوصاً في علم العلّة بمعلولها ـ فلم يثبت تجرّده. فاستنتاج كون العلم مطلقاً حضور مجرّد لمجرّد لا وجه له. و من هنا يظهر الإشكال في ما فرّعه عليه فيما يأتي في الفصل الحادي عشر من تقييد علم العلّة حضوراً بمعلولها بما إذا كانا مجرّدين، و كذا إنكاره علم الواجب تعالى بالمادّيّات، كما سيأتي في ردّه على قول شيخ الإشراق في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

**٥٠ـ قوله ﷺ: «مجرّد»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المجرّد»

**٥١ـ قوله ﷺ: «نسمّي ذلك حضوراً»**

فالحضور مصطلح خاصّ في هذا الفنّ يراد به حصول أمر مجرّد. و لمّا استلزم تجرّد العلم تجرّد العالم أيضاً، يصحّ أن يقال: إنّه مصطلح لحصول أمر مجرّد لأمر مجرّد، كما يلوح من جملته الأخيرة: «و إن شئت قلت: حضور شيء لشيء» انتهى.

فلفظة الحضور منقول من معناه اللغويّ العامّ إلى خصوص هذا المعنى، لمناسبة أنّ هذا هو الحضور حقيقة. قال في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة: «فحصول العلم للعالم من خواصّ العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فإنّا نشاهد بالوجدان أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، و لا يقبل التغيّر عمّا هو عليه، فهو حصول أمر مجرّد عن المادّة خالٍ من غواشي القوّة، و نسمّي ذلك حضوراً.» انتهى.

فحضور شيءٍ لشيءٍ، حصوله له بحيث يكون تامّ الفعليّة[٥٢]، غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً[٥٣] من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.

و مقتضى حضور العلم للعالم[٥٤]، أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعليّة في نفسه، غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له[٥٥]؛ و هو كونه مجرّداً من المادّة، خالياً عن القوّة. فالعلم حصول أمر مجرّد من المادّة لأمر مجرّدٍ؛ و إن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ.

---

٥٢ـ **قوله** ﴿﴾: «***فحضور شيءٍ لشيءٍ، حصوله له بحيث يكون تامّ الفعليّة***»

أي: حصول الشيء الذي هو المعلوم للعالم، بحيث يكون ذلك الشيء الذي هو المعلوم تامّ الفعليّة.

٥٣ـ **قوله** ﴿﴾: «***غير متعلّق بالمادّة بحيث يكون ناقصاً***»

لايخفى عليک: أنّ قوله: «بحيث» قيد للمنفيّ، لا للنفي.

٥٤ـ **قوله** ﴿﴾: «***مقتضى حضور العلم للعالم***»

أي: مقتضى كون حصول العلم حضور أمر مجرّد للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعليّة محضة، من حيث إنّه واجد لذلک الأمر المجرّد؛ إذ لو كان من حيث إنّه عالم و واجد لأمر مجرّد ذا قوّة و استعداد لشيء، استلزم ذلک كون العلم قابلاً للتغيّر؛ لأنّ تغيّر العالم من حيث إنّه عالم لا ينفکّ عن تغيّر العلم ـ كما أنّ استعداد مادّة العَلَقة من حيث إنّها علقة للمضغة لا ينفکّ عن استعداد صورة العَلَقة للتغيّر ـ هذا خلف.

٥٥ـ **قوله** ﴿﴾: «***من حيث بعض كمالاته الممكنة له***»

أي: لابدّ أن لايكون العالم من حيث إنّه عالم ذا قوّة على بعض الكمالات الممكنة، حتى يكون ناقصاً من جهة ذلک الكمال فاقداً له.

**قوله** ﴿﴾: «***غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له***»

أي: من حيث إنّه عالم بهذا المعلوم، و إن كانت النفس العالمة بالقوّة بالنسبة إلى غيره من العلوم.

## الفصل الثاني[1]

## في اتّحاد العالم بالمعلوم، و هو المعنون عنه باتّحاد العاقل بالمعقول[2]

علم الشيء بالشيء، هو حصول المعلوم ـأى الصورة العلمية ـللعالم[3] كما تقدّم[4]؛ و حصول الشيء وجوده: و وجوده نفسه؛ فالعلم هو عين المعلوم بالذات[5].

---

١ـ **قوله** ﷺ: ***«الفصل الثاني»***

هذا الفصل يشتمل على أُمور:

الأوّل: إثبات أنّ العلم عين المعلوم بالذات.

الثاني: برهان إجماليّ على اتّحاد العالم بالمعلوم.

الثالث: الاعتراض على اتّحاد العالم بالمعلوم في كلّ من أقسام العلم.

الرابع: دفع الاعتراض عن الاتّحاد في كلّ واحد من الأقسام. و به يتعيّن اتّحاد العالم بالمعلوم على التفصيل.

٢ـ **قوله** ﷺ: ***«هو المعنون عنه باتّحاد العاقل بالمعقول»***

فالعقل في عنوان الفصل، كما في عنوان المرحلة، أُريد به معناه اللغويّ المساوق لمطلق العلم، حصوليّاً كان أم حضوريّاً بأقسامهما، لا خصوص إدراك الكلّيّ من العلم الحصوليّ.

٣ـ **قوله** ﷺ: ***«حصول المعلوم ـأي الصورة العلميّة ـللعالم»***

لايخفى عليك: أنّ الصورة أُريد منها ما هو المعلوم بالذات، سواء كان معلوماً بالعلم الحصوليّ أم بالعلم الحضوريّ، فالصورة هنا بمعنى الواقع و الحقيقة، و قد مرّ مثله في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

٤ـ **قوله** ﷺ: ***«كما تقدّم»***

في ذيل الفصل السابق.

٥ـ **قوله** ﷺ: ***«فالعلم هو عين المعلوم بالذات»***

و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده[٦]، اتّحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريّاً أو حصوليّاً. فإنّ المعلوم الحصوليّ إن كان أمراً قائماً بنفسه[٧] كان وجوده لنفسه، و هو مع ذلك للعالم؛ فقد اتّحد العالم مع المعلوم، ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه و لغيره معاً. و إن كان أمراً وجوده لغيره[٨]، و هو الموضوع[٩]، و هو مع

---

لايخفى عليك: أنّ هذه مسألة مستقلّة، و ليست من مقدّمات ما هو المقصود في هذا الفصل، من مسألة اتّحاد العالم بالمعلوم. فلعلّه قدّمها من جهة أنّه بعد ثبوتها يعلم أنّ اتّحاد العالم بالمعلوم، اتّحاد للعالم بالعلم أيضاً. فيصحّ أن يقال: إنّ العالم متّحد بالمعلوم و العلم.

**٦ـ قوله: «*لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده*.**

شروع في إثبات اتّحاد العالم بالمعلوم.

**٧ـ قوله: «*فإنّ المعلوم الحصوليّ إن كان أمراً قائماً بنفسه*»**

كما في العلم الحصوليّ بالجواهر، من النفس و الجسم و العقل؛ فإنّ ذلك بحضور وجوداتها المجرّدة القائمة بنفسها فيعالم النفس،كما مرّ في الفصل السابق.

**قوله: «*فإنّ المعلوم الحصوليّ*»**

كان الأولى أن يقول:فإنّ المعلوم، سواء كان حصوليّاً أم حضوريّاً، و يترك الجملة الأخيرة من هذه الفقرة، أعني قوله: «و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به»انتهى.

**٨ـ قوله: «*و إن كان أمراً وجوده لغيره*»**

كما في علمنا بالأعراض، فإنّ ذلك بحضورها قائمة بالمجرّدات المثاليّة،التي هي معروضاتها، في عالم النفس، و كذا في علمنا بالصور المأخوذة منها و من الجواهر المجرّدة المثاليّة و العقليّة، و إن غفل عنها المصنّف.

**٩ـ قوله: «*هو الموضوع*»**

يظهر منه أنّه عدّ الوجود لنفسه مساوياً للجوهر، و الوجود لغيره مساوياً للعرض. كما تصرّح بذلك كلماته في تقرير الاعتراض الآتي، حيث قال: «فلا الجوهر الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ جوهر بالحمل الشائع، موجود لنفسه؛ و لا العرض الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ، عرض بالحمل الشائع،موجود لغيره.»انتهى. و مثله ما في بداية الحكمة في هذا المقام. فراجع الفصل الأوّل من

ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم بموضوعه[١٠]؛ و الأمر الموجود لغيره متّحد بذلك الغير، فهو متّحد بما يتّحد به ذلك الغير. و نظير الكلام يجري في المعلوم الحضوريّ مع العالم به.

فإن قلت: قد تقدّم في مباحث الوجود الذهنيّ[١١]: أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم[١٢]، كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم، أي صدق المقولة عليه بالحمل الأوّليّ[١٣]، دون الحمل الشائع الذي هو الملاك في اندراج الماهيّة تحت المقولة و ترتّب

---

المرحلة الحادية عشرة منها.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الصورة الجوهريّة أيضاً موجودة لغيرها. كما صرّح بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

فعلى ما ذهب إليه هنا لابدّ أن يفسّر الموضوع بمعناه الأخصّ، و هو محلّ العرض. و لولا تلك التصريحات لأمكن تفسير الموضوع بالمحلّ حتّى يشمل مادّة الصور الجوهريّة أيضاً.

**١٠ـ قوله ﷺ: *«فقد اتّحد العالم بموضوعه»***

و إلاّ لزم كون شيء واحد لشيئين، بأن يحلّ عرض واحد في موضوعين، و هو كثرة الواحد من حيث هو واحد؛ و هو محال.

**١١ـ قوله ﷺ: *«قد تقدّم في مباحث الوجود الذهنيّ»***

في المرحلة الثالثة.

**١٢ـ قوله ﷺ: *«أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم.»***

اشارة إلى ما مرّ في الأمر الأوّل من المرحلة الثالثة، من قوله: «إنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة و لا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها و هي في الخارج تترتّب عليها آثارها، و إنّما لها من المقولة مفهومها فقط.» انتهى.

**١٣ـ قوله ﷺ: *«أي صدق المقولة عليه بالحمل الأوّليّ»***

الأولى أن يقال: أي صدق المقولة بالحمل الأوّليّ عليه؛ فإنّهم عند ما يريدون من المفهوم نفسه يقيّدونه بقولهم بالحمل الأوّليّ. و هذا المعنى غير ما هو الشائع في إطلاق الحمل الأوّليّ حيث يراد به الحمل الذي يتّحد فيه الموضوع و المحمول مفهوماً، و ربما يكون بهذا المعنى ناظراً إلى الوجود العينيّ، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة السابعة.

الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره؛ فلا الجوهر الذهنيّ ـ من حيث هو ذهنيّ ـ جوهرٌ بالحمل الشائع، موجودٌ لنفسه؛ و لا العرض الذهنيّ ـ من حيث هو ذهنيّ ـ عرض بالحمل الشائع، موجود لغيره. و بالجملة لا معنى لاتّحاد العاقل[١٤]، و هو موجود خارجيّ مترتّب عليه الآثار، بالمعقول الذهنيّ الذي هو مفهوم ذهنيّ لا يترتّب عليه الآثار.

و أمّا العلم الحضوريّ فلا يخلو إمّا أن يكون المعلوم فيه نفس العالم، كعلمنا بنفسنا، أم لا. و على الثاني إمّا أن يكون المعلوم علّة للعالم، أو معلولاً للعالم، أو هما معلولان لأمر ثالث[١٥]. أمّا علم الشيء بنفسه، فالمعلوم فيه عين العالم، و لا كثرة هناك حتّى يصدق الاتّحاد، و هو ظاهر. و أمّا علم العلّة بمعلولها، أو علم المعلول بعلّته، فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلّة و المعلول؛ و إلاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود و تأخّره نفسه بالوجود[١٦]، هو ضروريّ الاستحالة. و أمّا علم أحد

---

١٤ـ **قوله** ﷺ: «**بالجملة لا معنى لاتّحاد العاقل**»

وجه آخر في الاعتراض على اتّحاد العاقل بالمعقول في العلم الحصوليّ، يرمي إلى استحالة هذا الاتّحاد.

١٥ـ **قوله** ﷺ: «**أو هما معلولان لأمر ثالث**»

سيصرّح المستشكل في كلامه بكون كلّ من المجرّدات عاقلاً للجميع، فتخصيصه بما إذا كان أحدهما علّة للآخر أو كانا معلولين لعلّة واحدة، للاحتراز عمّا لو فرض كونهما معلولين لعلّتين، كما لو فرض هناك واجبان لكلّ منهما معاليل مجرّدة؛ فإنّه عند ذاك لا علم لمعلول أحدهما بمعلول الآخر. و السرّ في ذلك ما بيّنه المصنّف ﷺ في الجواب من أنّ علم أحد المعلولين بالآخر إنّما هو في الحقيقة علم علّتهما بنفسها. و لا يتأتّى ذلك فيما إذا كانت علّة كلّ منهما غير علّة الآخر.

١٦ـ **قوله** ﷺ: «**و إلاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود و تأخّره عن نفسه بالوجود.**»

يلزم الأوّل من اتّحاد المعلول بالعلّة، و الثاني من اتّحاد العلّة بالمعلول. و بعبارة أُخرى: يلزم ↲

معلولَيْ علّة ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بنيهما في الشخصيّة يأبى الاتّحاد.

على أنّ لازم الاتّحاد كون جميع المجرّدات[١٧] ـ و كلّ واحد منها عاقل للجميع و معقول للجميع[١٨] ـ شخصاً واحداً.

قلنا: أمّا ما استشكل به في العلم الحصوليّ فيدفعه ما تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهى إلى علم حضوريّ[١٩]؛ إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ[٢٠] موجود مجرّد

---

من عدم مغايرة العلّة و المعلول كلا الأمرين، لكنّ الأوّل باعتبار اتّحاد المعلول بالعلّة، و الثاني باعتبار اتّحاد العلّة بالمعلول.

١٧ـ **قوله**: ***«على أنّ لازم الاتّحاد كون جميع المجرّدات»***

ايراد ثانٍ على اتّحاد العالم بالمعلوم في العلم الحضوريّ فيما لايكون المعلوم فيه نفس العالم.

١٨ـ **قوله**: ***«كلّ واحد منها عاقل للجميع و معقول للجميع»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كلّ واحد منها عاقلاً للجميع و معقولاً للجميع»

١٩ـ **قوله**: ***«فيدفعه ما تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهى إلى علم حضوريّ»***

و العالم يتّحد بذلک المعلوم الحضوريّ، على وجه سيظهر بُعيد هذا في علم العلّة بالمعلول، من أنّ الاتّحاد في الحقيقة،إنّما هو اتّحاد العاقل بحقيقته الموجودة في ذاته. فالعالم هو نفسه، و المعلوم أيضاً نفسه.

ولا يخفى عليک: أنّ هذا الجواب إنّما يحلّ الإشكال في العلم الحضوريّ، الذي هو مبنى العلم الحصوليّ،و أمّا في نفس العلم الحصوليّ، و هو المفهوم المأخوذ من ذلك المعلوم الحضوريّ، فالجواب عن الاعتراض هو أنّ الصورة العلميّة، و إن كانت بما أنّها وجود ذهنيّ بحيث لا تترتّب عليها الآثار، إلّا أنّها بما أنّها كيف نفسانيّ و علم، أمر عينيّ، فلا مانع من اتّحادها بالنفس التي هي العالم.

**قوله**: ***«ما تقدّم»***

في الفصل السابق».

٢٠ـ **قوله**: ***«حينئذ»***

أي: حين إذ انتهى العلم الحصوليّ إلى العلم الحضوريّ.

يحضر له بوجوده الخارجيّ الذي هو لنفسه أو لغيره[٢١].

و أمّا ما استشكل به في العلم الحضوريّ، فليتذكّر أنّ للموجود المعلول اعتبارين[٢٢]: اعتباره في نفسه، أي مع الغضّ عن علّته، فيكون ذا ماهيّة ممكنة، موجوداً في نفسه، طارداً للعدم عن ماهيّته، يحمل عليه وبه، و: اعتباره بقياس وجوده إلى وجود علّته، و قد تقدّم في مباحث العلّة و المعلول[٢٣] أنّ وجود المعلول، بما أنّه مفتقر في حدّ ذاته، وجود رابط بالنسبة إلى علّته، لا نفسيّة فيه، و ليس له إلاّ التقوّم بوجود علّته، من غير أن يحمل عليه بشيء أو يحمل به على شيء.

---

٢١ـ ***قوله***: ***«موجود مجرّد يحضر له بوجوده الخارجيّ الذي هو لنفسه أو لغيره»***

فيجري فيه البرهان المذكور لإثبات الاتّحاد.

***قوله***: ***«بوجوده الخارجيّ الذي هو لنفسه أو لغيره»***

الأوّل في العلم بالجوهر المجرّد العقليّ أو المثاليّ الحاضر عند النفس. و الثّاني في العلم بالأعراض القائمة بالجوهر المثاليّ، من الشكل و الوضع و اللون و غيرها، وكذا في نفس الصورة المأخوذة من كلّ من الجوهرين، حيث إنّه كيف قائم بالنفس، و إن كان يبدو أنّ المصنّف غفل عنها و لم يتعرّض لها. كما مرّ مثله في أوّل الفصل.

***قوله***: ***«موجود مجرّد يحضر له بوجوده الخارجيّ»***

أي: مع وجوده الخارجيّ. و الأولى ما أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجود مجرّد بوجوده الخارجيّ.»

٢٢ـ ***قوله***: ***«فليتذكّر أنّ للموجود المعلول اعتبارين»***

لايخفى عليک: عدم دخل الاعتبار الأوّل في دفع الإشكال، فكان الأولى الاقتصار على ذكر الاعتبار الثاني.

***قوله***: ***«فليتذكّر»***

و قد مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثانية.

٢٣ـ ***قوله***: ***«قد تقدّم في مباحث العلّة و المعلول»***

في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

اذا تمهّد هذا، ففيما كان العالم هو العلّة و المعلوم هو المعلول، كانت النسبة بينهما نسبة الرابط و المستقلّ النفسيّ؛ و ظاهر أنّ الموجود الرابط يأبى الموجوديّة لشيء، لأنّها فرع الوجود في نفسه[٢٤]، و هو موجود في غيره؛ و من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم[٢٥]؛ لكنّ المعلول رابط متقوّم بوجود العلّة، بمعنى ما ليس بخارج و ليس بغائب عنها،فكون وجوده للعلّة إنّما يتمّ بمقوّمه الذي هو وجود العلّة، فمعلوم العلّة هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول[٢٦]. فالعلّة تعقل ذاتها، و المعلول غير خارج منها، لا بمعنى الجزئيّة و التركّب[٢٧]. و الحمل بينهما حمل المعلول متقوّما بالعلّة[٢٨]، على

---

٢٤ـ **قوله** ﷺ: **«لأنها فرع الوجود في نفسه»**

فإنّ المقسم للوجود لنفسه و الوجود لغيره هو الوجود في نفسه، الذي هو قسيم للوجود في غيره؛ كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، و لا يصحّ التقسيم إلاّ إذا كانت الاقسام متباينة؛ وكان المقسم موجوداً في كلّ من الأقسام. و أيضاً الموجوديّة لشيء هو الحمل على ذلك الشيء، و الوجود الرابط لايحمل على شيء، كما لايحمل عليه شيء.

٢٥ـ **قوله** ﷺ: **«من شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم»**

و قد مرّ في الفصل السابق أنّ حصول العلم و وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه.

٢٦ـ **قوله** ﷺ: **«وجود العلّة هو نفسها بما تقوّم وجود المعلول»**

فالعالم هو العلّة نفسها، و المعلول مرتبة منه هي مقوّمة لوجود المعلول؛ فإنّ وجود المعلول لمّا كان أضعف من العلّة، فالمعلول متقوّم بمرتبة من العلّة تساوي وجوده، و للعلّة زيادة تخصّها، فالعلّة ذاتها بما لها من الكمال، عالمة بمرتبة منها هي مقوّمة للمعلول.

٢٧ـ **قوله** ﷺ: **«لا بمعنى الجزئيّة و التركّب»**

إذ الوجود في غيره ليس في مستوى الوجود في نفسه، حتّى يصير جزءاً منه و يتركّب معه. و إنّما معنى كون المعلول غير خارج من العلّة، هو أنّ المعلول شأن من شؤون العلّة و تجلٍّ من تجلّياته.

٢٨ـ **قوله** ﷺ: **«الحمل بينهما حمل المعلول متقوّما بالعلّة على العلّة.»**

أي: حمل المعلول متقوّما بالعلّة، على ذات العلّة. و في الحقيقة هو حمل حقيقة المعلول ⇐

العلّة؛ و هو نوع من الحمل الحقيقة و الرقيقة. و نظير الكلام يجري في العلم بالرابط؛ فكلّ معلوم رابط، معلوم[٢٩] بالعلم بالمستقلّ الذي يتقوّم به ذلك الرابط.

و فيما كان العالم هو المعلول و المعلوم هو العلّة، لمّا كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، و يستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شيء، إنّما يتمّ وجود العلّة للمعلول بتقوّمه بالعلّة؛ فالعلّة بنفسها موجودةٌ لنفسها ـ والحال أنّ المعلول غير خارج منها ـ عالمة بالعلّة نفسها[٣٠]، و ينسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج عنها[٣١]؛ و لا ينال من العلم بها إلّا ما يسعه من وجودها[٣٢]. و الحمل بينهما حمل العلّة على المعلول متقوّما

---

التي هي نفس ذات العلّة على العلّة نفسها.

يدلّ على ذلك قوله: و مآل علم العلّة بمعلولها، إلى علم العلّة و هي مأخوذة في نفسها، بنفسها و هي مأخوذة مع معلولها».

***قوله: «و الحمل بينهما»***

إنّما تعرّض للحمل بينهما، لأنّ الحمل هو الاتّحاد، و الاتّحاد هو المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل.

***٢٩ـ قوله: «فكلّ معلوم رابط، معلوم»***

فالنسبة بين زيد و قائم في قولنا:«زيد قائم» إنّما يعلم بالعلم بـ«زيد» و «قائم»في هذا التركيب، و كذا النسبة في «غلام زيد».

***٣٠ـ قوله: «عالمة بالعلّة نفسها»***

خبر بعد خبر لقوله: «فالعلّة بنفسها».

***٣١ـ قوله: «ينسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج عنها»***

أي: ينسب العلم إلى المعلول بما أنّه غير خارج عن العلّة التي هي العالم بالذات.

***٣٢ـ قوله: «لا ينال من العلم بها إلّا ما يسعه من وجودها»***

أي: لا ينال المعلول من العلم بالعلّة إلّا مقداراً يسع المعلول ذلك المقدار من وجود العلّة. أو لا ينال المعلول من العلم بالعلّة إلّا مقداراً من وجود العلّة يسعه المعلول.

بالعلّة، و الحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة و الرقيقة.

فمآل علم المعلول بعلّته[٣٣]، إلى علم العلّة و هي مأخوذة مع معلولها، بنفسها و هي مأخوذة وحدها. و مآل علم العلّة بمعلولها، إلى علم العلّة و هي مأخوذة في نفسها، بنفسها و هي مأخوذة مع معلولها.

و كذا فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعلّة ثالثة[٣۴]. فليس المراد من اتّحاد العالم و المعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً، بل انتزاع ماهيّتي العالم و المعلوم من العالم[٣۵].

---

قوله ﷺ: «إلّا ما يسعه من وجودها» هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلّا ما يسعه من وجوده».

٣٣ـ ***قوله*** ﷺ: ***«فمآل علم المعلول بعلّته»***

تلخيص لما مرّ في علم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته، جاء به على طريقة اللّف والنشر المشوّشين.

٣۴ـ ***قوله*** ﷺ: ***«كذا فيما كان العالم و المعلوم معلولين لعلّة ثالثة»***

أي: هنا أيضاً يكون العالم و المعلوم نفس العلّة؛ فإنّ العلّة بما أنّها مقوّمة لمعلول عالمة بنفسها بما أنّها مقوّمة لمعلول آخر.

توضيح ذلك: أنّ المعلول الأوّل مثلاً، لكونه وجوداً رابطاً متقوّماً بوجود العلّة، لا يتمّ علمه بالمعلول الثاني إلاّ بمقوّمه الذي هو العلّة. و المعلول الثاني، لكونه وجوداً رابطاً أيضاً لا يتمّ وجوده للمعلول الأوّل إلاّ بمقوّمه الذي هو وجود العلّة. فالعالم هي العلّة بما تقوّم المعلول الأوّل، و المعلوم أيضاً هي العلّة نفسها بما تقوّم المعلول الثاني. فمفهوما العالم والمعلوم ينتزعان من وجود العلّة.

***قوله*** ﷺ: ***«و كذا فيما»***

و الأولى ما اثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «و فيما»

٣۵ـ ***قوله*** ﷺ: ***«انتزاع ماهيّتي العالم و المعلوم من العالم»***

لايخفى عليك: أنّ الماهيّة و هي الإضافة هي نفس العالميّة و المعلوميّة، فالمراد أنّه ينتزع

و أمّا عدّ علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم و المعلوم، فهو باعتبار انتزاع مفهومي العالم و المعلوم منه، و هما مفهومان متغايران؛ فسمّي ذلك اتّحاداً، و إن كان في نفسه واحداً[٣٦].

و بما تقدّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجرّدات شخصاً واحداً؛ لما ظهر أنّ شخصيّة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتّحاد المذكور.

---

↵ العالميّة و المعلوميّة من ذات العالم. و عليك بتذكّر ما مرّ في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة، من أنّ الإضافة موجودة في الخارج بوجود موضوعها، من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقلّ.

**٣٦ـ قوله ﷺ: «فسمّي ذلك اتّحاداً و إن كان في نفسه واحداً»**

يعني أنّ وجود العالم و المعلوم واحد، و لكن سمّي اتّحاداً باعتبار تباين مفهومي العالم و المعلوم، و اتّحادهما في ذلك الوجود.

## الفصل الثالث

## في انقسام العلم الحصوليّ[1] إلى كلّيّ و جزئيّ، و ما يتّصل به

ينقسم العلم الحصوليّ إلى كلّيّ و جزئيّ[2]. و الكلّيّ ما لا يمتنع العقل من فرض

---

١ـ قوله ﷺ: «انقسام العلم الحصوليّ»

أي:العلم الحصوليّ التصوّريّ. فكان الأولى تأخير هذا التقسيم عن تقسيم العلم الحصوليّ إلى تصوّر و تصديق. و التصديق أيضاً و إن كان ينقسم إلى الكلّيّ و الجزئيّ، إلاّ أنّ الكلّيّ و الجزئيّ هناک مصطلحان لمعانٍ أُخر غير المعاني المقصودة منهما في هذا الفصل. فإنّ الكلّيّة و الجزئيّة هناک باعتبار شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع و عدمه في الحمليّة، و شمول جميع حالات المقدّم و أزمانه و عدمه في الشرطيّة.

٢ـ قوله ﷺ: «ينقسم العلم الحصوليّ إلى كلّيّ و جزئيّ»

لايخفى عليک: أنّ هذا الانقسام متضمّن لانقسام آخر، و هو انقسام العلم إلى الحسّ و الخيال و العقل.

فالحسّ، و يسمّى إحساساً أيضاً، هو العلم الحاصل بالمادّيّات من طريق إحدى الحواسّ الخمس عند الاتّصال بها بآلة تلک الحاسّة.

و الخيال، و يسمّى تخيّلاً أيضاً، هو العلم بما يقبل أن يكون محسوساً من دون اتّصال فعليّ بواقعه الخارجيّ المادّيّ.

و العقل، و يسمّى تعقّلاً، هو العلم بالمعاني و المفاهيم الكلّيّة.

و المشهور بين الحكماء، أنّ هناک قسماً آخر يسمّى الوهم أو التوهّم. و هو العلم بالمعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة.كما عرّفه الشيخ بذلك في النجاة ص ٣٢٩. و في معناه ما في الأسفارج ٣، ص ٣٦٠ حيث قال:«التوهّم إدراک لمعنى غير محسوس، بل معقول، لكن لا يتصوّره كلّيّاً، بل مضافاً إلى جزئيّ محسوس. و لا يشاركه غيره لأجل تلک

↵

صدقه على كثيرين[٣]، كالإنسان المعقول، حيث يجوّز العقل صدقه على كـثيرين في الخارج. و الجزئيّ ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان، الحاصل بنوع من الاتّصال بمادّته الحاضرة، و يسمّىٰ علماً حسّـيّاً و إحسـاسيّاً، و كالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادّته، و يسمّىٰ علماً خياليّاً.

و عدّ هذين القسمين من العلم جزئيّاً ممتنع الصدق على كثيرين، إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجيّ في العلم الحسّيّ[٤]، و توقّف العلم الخياليّ

---

↩ الإضافة إلى الأمر الشخصيّ.» انتهى. و لأجل ما نبّه عليه في ذيل كلامه هذا قد يعرَّف الوهم بإدراك المعاني الجزئيّة.

و لكن ذهب صدر المتألّهين ﷺ إلى أنّ الإدراك الوهميّ ليس إلاّ نفس الإدراك العقليّ مضافاً إلى إدراك خياليّ، فالمحبّة أمر معقول يضاف إلى زيد و هو متخيّل جزئيّ. و لا يصحّ عدّ المركّب من قسمين من الإدراك قسماً آخر. و إلاّ لم تنحصر الأقسام.

قال في الأسفار ج ٣، ص ٣٦١ـ ٣٦٢:«و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهميّ و العقليّ ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه، و هو الإضافة إلى الجزئيّ و عدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثة أنواع. و الوهم كأنّه عقل ساقط.» انتهى.

و المصنّف ﷺ و إن تبع صدر المتألّهين ﷺ في إسقاط الإدراك الوهميّ، إلاّ إنّه نسبه إلى الحسّ المشترك. و يبدو أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه صدر المتألّهين. فراجع الأسفار ج ٣، ص ٣٦٠ الى ص ٣٦٢، و تعليقة المصنّف ﷺ عليها هناك.

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ قد أسقط الإحساس أيضاً في تعليقة له هناك أيضاً، معلّلاً ذلك بأنّ حضور المادّة المحسوسة و غيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور و عدمه. و هو الحقّ الذي لابدّ أن يعوّل عليه.

٣ـ **قوله ﷺ: *«من فرض صدقه على كثيرين»***

أي: من تجويز صدقه، كما يظهر من تبديل الفرض بالتجويز في العبارات الآتية.

٤ـ **قوله ﷺ: *«إنّما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادّة المعلوم الخارجيّ في العلم الحسيّ»***

↩

على سبق العلم الحسّيّ[٥]؛ و إلاّ فالصّورة العلميّة سواء كانت حسيّة أو خياليّة أو غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين[٦].

### فروع

الأوّل: ظهر[٧] ممّا تقدّم[٨] أن اتّصال أدوات الحسّ بالمادّة الخارجيّة، و ما في ذلك من الفعل و الانفعال المادّيين، لحصول الاستعداد للنفس لإدراک صورة المعلوم، جزئيّة أو كلّيّة؛ و يظهر منه أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن

---

أي: من طريق ارتباط أدوات الحسّ، كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. و الوجه في صيرورتها جزئيّة بذلك، أنّ الاتّصال بالخارج كنفس الخارج أمر شخصيّ؛ و الصورة الذهنيّة إذا أُخذت مع ذلك الاتّصال لم يقبل الانطباق على غير ذلك المعلوم الخارجيّ؛ إذ الاتّصال بذلك الخارج لا يمكن أن ينطبق على الاتّصال بخارج آخر.

٥ـ **قوله ﷺ: *«و توقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسّيّ»***

لايخفى عليک: أنّ جزئيّة العلم الخياليّ إنّما هو من جهة اتّصاله بالمعلوم الخارجيّ بواسطة الحسّ، كما صرّح ﷺ بذلك في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. و أمّا توقّف العلم الخياليّ على سبق العلم الحسيّ، فلا يوجب الجزئيّة، و إلاّ لكان العلم العقليّ أيضاً جزئيّاً لتوقّفه على التخيّل، كما سيصرّح ﷺ بذلك بقوله: «للدلالة على اشتراط إدراک أزيد من فرد واحد»، و الخيال متوقّف على الحسّ، فالتوقّف على العلم الحسيّ لو أوجب جزئيّة العلم الخياليّ لأوجب جزئيّة العلم العقليّ أيضاً.

٦ـ **قوله ﷺ: *«لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»***

مرّ أيضاً في آخر الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

٧ـ **قوله ﷺ: *«ظهر ممّا تقدّم»***

من تجرّد الصورة العلميّة، و عدم كونها منتزعة عن المعلوم الخارجيّ.

٨ـ **قوله ﷺ: *«ممّا تقدّم»***

في الفصل الأوّل.

المادّة و سائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم، حتّى لا يبق إلاّ الماهيّة المعرّاة من القشور؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة و اكتناف الأعراض المشخّصة، و بخلاف التخيّل المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخّصة دون حضوره المادّة»، قول على سبيل التمثيل، للتقريب[٩]؛ و حقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة بجرّدة علميّة؛ و اشتراط حضور المادّة، و اكتناف الأعراض المشخّصة،لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسّيّ؛ و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل[١٠]. و كذا اشتراط التقشير في التعقّل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة، المعبّر عنه بانتزاع الكلّيّ من الأفراد.

الثاني: أنّ أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه[١١] يتوقّف على نوع من الاتّصال

---

٩ـ **قوله**ﷺ: ***«قول على سبيل التمثيل للتقريب»***

أي: قول في مقام تشبيه المعقول بالمحسوس، لتقريب المعقول إلى الذهن؛ من غير أن يكون تبييناً و تفهيماً له.

١٠ـ **قوله**ﷺ: ***«كذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل»***

لايخفى: أنّ الاكتناف بالأعراض المشخّصة من مشخّصات الصور الحسيّة و الخياليّة، فإنّها ـ كما مرّ أيضاً ـ من المجرّدات المثاليّة؛ و المجرّد المثاليّ و إن كان مجرّداً عن المادّة إلاّ أنّه واجد لبعض آثار المادّة من الشكل و الكمّ و اللون و... فجعل الاكتناف بالأعراض المشخّصة شرطاً لحصول الاستعداد للنفس للإحساس و التخيّل ـ على حدّ اشتراط حضور المادّة في الإحساس ـ لا وجه له؛ حيث إنّ المشخّصات مقوّمة للصورة و ليست أمراً خارجاً عنها، حتّى يقال: إنّها شيء تستعد به النفس للإدراك.

١١ـ **قوله**ﷺ: ***«أنّ أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه»***

لايخفى عليك: أنّ التعبير بانتزاع المفهوم من المصداق، تكلّم على لسان القوم و على حسب النظر البدويّ،حيث إنّ المراد من المصداق هنا هو المعلوم بالعرض، و هو الموجود المادّيّ الذي ☜

بالمصداق و الارتباط بالخارج[١٢]؛ سواء كان بلا واسطة، كاتّصال أدوات الحسّ في العلم الحسيّ بالخارج[١٣]؛ أو مع الواسطة، كاتّصال الخيال في العلم الخياليّ بواسطة الحسّ بالخارج، و كاتّصال العقل في العلم العقليّ من طريق إدراك الجزئيّات بالحسّ و الخيال بالخارج. فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج[١٤]، و كان الإدراك بإنشاء ..........................

---

↩ يحكيه المفهوم و الصورة الذهنيّة. و قد مرّ أنّ الذي يقتضيه النظر الدقيق ـ على رأى المصنّف ـ أنّ المفهوم إنّما ينتزع من الوجود المجرّد المثاليّ أو العقليّ الذي تشاهده النفس بالعلم الحضوريّ، لا من الموجود المادّيّ الذي يحكيه المفهوم و يسمّى المعلوم بالعرض.

١٢ـ **قوله ﷺ: *«الاتّصال بالمصداق و الارتباط بالخارج»***

لايخفى عليك: أنّ المراد بالمصداق هو محكيّ المفهوم، سواء كان أمراً وجوديّاً أم عدميّاً، و سواء كان موجوداً في النفس أم في خارج النفس. فالمراد بالخارج في كلامه أيضاً ما هو خارج المفهوم و ما وراءه.

١٣ـ **قوله ﷺ: *«كاتّصال أدوات الحسّ في العلم الحسّيّ بالخارج»***

لايخفى: أنّ الذي يتّصل بالخارج إنّما هي النفس، و لكن اتّصالها إنّما هو من طريق أدوات الحسّ، لا أنّ الذي يتّصل هي الأدوات، و إلاّ لكان اتّصال المدرك ـ و هو النفس ـ اتّصالاً بالواسطة. يشهد لما ذكر قوله ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة: «إنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة ... موجودات مجرّدة. تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة؛ ... لكنّا، لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالموادّ. نتوهّم أنّها نفس الصور القائمة بالموادّ نزعناها من الموادّ ...» انتهى.

١٤ـ **قوله ﷺ: *«فلو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج»***

الفاء للسببيّة.

و لكن يرد على هذا التعليل: أنّ الصورة الذهنيّة حاكية بالذات لمصداقها. كما صرّح بذلك في مبحث الوجود الذهنيّ ذيل قوله: «الأمر الثاني». و لا يفرّق في ذلك بين ما حصل منها باستمداد من الخارج و ما لم يكن حصوله باستمداد من الخارج، بل ما لم يكن له مصداق في الخارج أصلاً. ↩

منها[١٥] من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها و غيره؛ فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شيء، أو لا تصدق على شيء أصلاً، و الحال أنّها تصدق على مصداقها دون غيره، هذا خلف.

فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحسّ لا ريب فيه[١٦]، لكن ما كلّ علِم حصوليّ حاصلاً بواسطة الحسّ الظاهر، كالحبّ و البغض، و الإرادة و الكراهة، و غيرها، المدركة بالحواسّ الباطنة[١٧]؛ فصورها الذهنيّة مدركة لا بالاتّصال بالخارج.

---

فصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء قبل البناء و يبني البناء مطابقاً لها، قد تكون صورة بديعة لم يسبق لها مثال، و هي مع ذلك تحكي مصداقها و لا تقبل الانطباق على غيره.

**١٥ـ قوله ﷺ: «*بإنشاء منها*»**

أي: بإنشاء من القوّة المدركة.

و كان الأولى أن يقول: بإنشاء منها أو من مفيض آخر من دون أيّ تأثير من المصداق الخارجيّ في حصول الصورة.

**١٦ـ قوله ﷺ: «*فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصوليّة إلى الحسّ لا ريب فيه*»**

لايخفى عليك: أن منشأ هذا الاعتراض عدم الالتفات إلى مراد المصنّف ﷺ؛ فإنّ مدّعى المصنّف ﷺ إنّما هو توقّف أخذ المفهوم على نوع من الاتّصال بالمصداق، و لكن توهّم المعترض أنّ مدّعاه انتهاء جميع العلوم إلى الحواسّ الظاهرة، فاعترض عليه، بينما المصنّف ﷺ قد أنكر في أوّل المقالة الخامسة من اصول فلسفة عموم هذا الحكم، و خصّه بالعلوم الحصوليّة التي لها نوع من الانطباق على المحسوسات.

**١٧ـ قوله ﷺ: «*المدركة بالحواسّ الباطنة*»**

الحواسّ الباطنة خمس، على ما هو المشهور بينهم:

الأولى: الحسّ المشترك، و يسمّى بنطاسيا. و هو يقبل و يدرك جميع الصور المنطبعة في الحواسّ الخمس، فهو كحوض ينصبّ فيه الماء من أنهار خمسة.

الثانية: الخيال، و يسمّى المصوّرة، و هو يحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ.

و أيضاً لا تدرك الحواسّ إلّا الماهيّات العرضيّة[١٨]، و لا حسّ ينال الجوهر بما هـو جوهر؛ فصورته الذهنيّة مأخوذة لا من طريق الحسّ و اتّصاله بالخارج.

قلت: أمّا الصور الذهنيّة المأخوذة بالإحساسات الباطنة، كالحبّ و البـغض و غيرهما، فالنفس تأخذها ممّا تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجـيّ في النفس، فالاتّصال بالخارج محفوظ فيها.

و أمّا الجوهر، فما ذكر أن لا حسّ ظاهراً و لا باطناً يعرف الجوهر و يناله[١٩]، حقّ

---

الثالثة، المفكّرة المتخيّلة ـ تسمّى بالأُولى من حيث استعمال العقل إيّاها، و بالثانية من حيث استعمال الوهم إيّاها ـ و هي تركّب الصور و المعاني بعضها مع بعض، و تفصّل بعضها عن بعض، كإنسان له رأسان، و إنسان لا رأس له.

الرابعة: الواهمة، و تسمّى القوّة الوهميّة، و هي تدرك المعاني الجزئيّة، أعني المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، كعداوة زيد و صداقة عمرو.

الخامسة: الحافظة الذاكرة، و هي تحفظ ما تدركه الواهمة.

و هذه الحواسّ، غير المفكّرة منها، كالحواسّ الظاهرة في أنّما تدرك الجزئيّات أو تحفظها أو تتصرّف فيها. و واضح أن شأن المفكّرة ليس هو الإدراك بل التصرّف.

فالمراد من إدراك الحبّ و البغض و نحو هما بالحسّ الباطن إدراكها كمعان جزئيّة، و هـذا الإدراك شأن القوّة الواهمة عند الجمهور، لكنّ المـصنّفﷺ لمـّا أسـقط الواهـمة تـبعاً لصـدر المتألّهينﷺ و نسب أفعالها إلى الحسّ المشترك، فمراده من الحسّ الباطن المدرك لهذه المعاني هو الحسّ المشترك.

١٨ـ **قولهﷺ:** ***«أيضاً لا تدرك الحواسّ إلّا الماهيّات العرضيّة»***

يعني: أنّها لا تدرك إلّا الماهيّات العرضيّة في الجملة؛ فإنّ الحسّ إنّما يدرك قسماً من الكيف فقط، و هي الكيفيّات المحسوسة.

١٩ـ **قولهﷺ:** ***«فما ذكر أن لا حسّ ظاهراً و لا باطناً يعرف الجوهر و يناله»***

لايذهب عليك: أنّ المعترض لم يذكر الحسّ الباطن، و إنّما يتمّ هذا على رأيه، حيث يخصّ

لا ريب فيه؛ لكن للنفس في بادىء أمرها علم حضوريّ بنفسها[٢٠]، تنال به نفس وجودها الخارجيّ و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورة ذهنيّة، كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة، على ما تقدّم[٢١]، ثمّ تحسّ بالصفات و الأعراض القائمة بالنفس[٢٢]، و تشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعة لها، و قيام النفس بذاتها[٢٣] من غير حاجة إلى شيء تقوم به، ثمّ تجد صفات عرضيّة[٢٤] تهجم عليها و تطرؤها من خارج، فتنفعل عنها؛ و هي ترى أنّها

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

↩ المعاني التي تدركها الواهمة بالأُمور الجزئيّة الموجودة في باطن الإنسان، كالمحبّة و العداوة و السرور و الحزن؛ فالواهمة لا تدرك الجوهر، و ليس من شأن سائر الحواسّ الباطنة أيضاً إدراك معنى الجوهر، فلا حسّ ظاهراً و لا باطناً يدرك الجوهر، و إنّما يختصّ بإدراكه القوّة العاقلة.

٢٠ـ **قوله** ﷺ: ***«للنفس في بادىء امرها علم حضوريّ بنفسها»***

أي: قبل كلّ علم حصوليّ أو حضوريّ، لها علم حضوريّ بنفسها.

٢١ـ **قوله** ﷺ: ***«على ما تقدّم»***

في الفصل الأوّل.

٢٢ـ **قوله** ﷺ: ***«ثمّ تحسّ بالصفات و الأعراض القائمة بالنفس»***

المراد بالإحساس هنا معناه اللغويّ. قال في المعجم الوسيط: أحسّ الشيء و به: علم به. و في التنزيل العزيز: «فلمّا أحسّ عيسى منهم الكفر». انتهى.

ولا يخفى أنّ العلم هنا هو العلم الحضوريّ؛ لأنّ علم النفس بصفاتها و أعراضها حضوريّ، كعلمها بذاتها.

٢٣ـ **قوله** ﷺ: ***«و قيام النفس بذاتها»***

عطف على حاجتها.

٢٤ـ **قوله** ﷺ: ***«ثمّ تجد صفات عرضيّة»***

أي: تجد من طريق الحواسّ صفاتٍ عرضيّة من الأُمور الخارجيّة، حيث إنّ الحواسّ تدرك الأعراض.

أمثال الأعراض المعلولة للنفس، القائمة بها[٢٥]؛ و حكم الأمثال واحد[٢٦]؛ فتحكم بأنّ لها موضوعاً هي قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفاتها العرضيّة؛فيتحصّل بذلك مفهوم الجوهر[٢٧]، و هو أنّه ماهيّة إذا وجدت وجدت لا في موضوع.

الثالث: أنّه تبيّن بما تقدّم[٢٨] أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادّة و عدمه

---

٢٥ـ ***قوله***: ***«و هي ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس، القائمة بها»***

في كونها أعراضاً، و إن اختلفتا في الموضوع، فإنّ الأعراض المعلولة للنفس قائمة بالنفس، و هذه الأعراض قائمة بالأشياء الخارجيّة.

٢٦ـ ***قوله***: ***«و حكم الأمثال واحد»***

أي: إنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لايجوز واحد؛ فإذا لم يجز وجود الأعراض النفسانيّة إلاّ قائمة بموضوع، فكذلك الأعراض الخارجيّة.

٢٧ـ ***قوله***: ***«فيتحصّل بذلك مفهوم الجوهر»***

لايخفى: أنّ مفهوم الجوهر يتحصّل من مشاهدة النفس في نفسها أنّها لا تحتاج إلى شيء تقوم به، و أن أعراضها تحتاج إليها. و لاحاجة في تحصيل مفهوم الجوهر إلى إدراك صفات عرضيّة من الأجسام الخارجيّة. نعم! التصديق بوجود جوهر جسمانيّ خارج النفس يحتاج إلى إدراك صفات عرضيّة من الأجسام. فلعلّه اشتبه عليه التصديق بوجود جوهر خارج النفس بتصوّر مفهوم الجوهر.

٢٨ـ ***قوله***: ***«أنّه تبيّن بما تقدّم»***

من أنّ الإحساس مشروط بحضور المادّة، فيثبت أنّ هناك عالماً مادّياً.

و من أنّ الصورة المحسوسة و المتخيّلة ذات آثار من المادّة حال كونها صورة مجرّدة عن نفس المادّة. فيعلم أنّ هناك عالماًمجرّداً عن المادّة واجداً لبعض آثار المادّة، تكون الصورة المحسوسة و المتخيّلة منه.

و من أنّ الصورة المعقولة مجرّدة عن المادّة و آثارها، فيعلم أنّ هناك عالماً مفارقاً عن المادّة و آثارها، توجد الصورة المعقولة فيه.

قال صدر المتألّهين في الأسفار ج ١ ص ٣٠٠: «تستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى

☜

إلى ثلاثة عوالم كلّيّة[٢٩]:

أحدها: عالم المادّة و القوّة.

و ثانيها: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها[٣٠]، من الشكل و المقدار و الوضع و

---

الظاهرة على وجود هذا العالم. و بإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحيّ مقداريّ، كما تستدلّ بإدراك ذاتها و الحقائق العقليّة على وجود عالم عقليّ خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين، لأنّا ندرك ما شاهدناه مرّة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أوّلاً من المقدار والشكل و الوضع، به ينتصب عند المدرك، و به يتمثّل بين يديه بخصوصه؛ و له وجود البتّة و ليس في هذا العالم بالفرض؛ فوجوده في عالم آخر.» انتهى.

**قوله ﷺ: «تبيّن بما تقدّم»**

أي: بما تقدّم في هذا الفصل و الفصل الأوّل؛ و ذلك لأنّ وجود المثال الأعظم إنّما يتمّ إثباته بما تقدّم في الفصل الأوّل، و أمّا ما جاء في هذا الفصل، فلا يدلّ على أكثر من وجود المثال الأصغر. نعم يمكن إثبات المثال الأعظم بمعونة ما سيجيء في الفصل السابع أيضاً.

**٢٩ـ قوله ﷺ: «أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادّة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلّيّة»**

لايخفى: أنّ الوجود و إن كان ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ١ـ مجرّد عقليّ ٢ـ مجرّد مثاليّ ٣ـ مادّيّ، و لكنّه لا ينقسم إلى ثلاثة عوالم؛ فإنّ العالم اسم آلة، معناه هو ما يعلم به، سمّي به ما سوى اللّه لكونه آية لوجوده تعالى، فهو تعالى خارج عن العوالم الثلاثة، كما يظهر أيضاً من قوله ﷺ: «أقربها من المبدء الأوّل تعالى و تقدّس، عالم العقول المجرّدة» انتهى. فمراده من الوجود هنا هو الوجود الممكن.

**قوله ﷺ: «ثلاثة عوالم كلّيّة»**

الكلّيّة هنا بمعنى الإحاطة و السعة الوجوديّة، كما لايخفى، وسعة كلّ من العوالم اشتمالها على وجودات كثيرة مختلفة، كلّ نوع منها عالم جزئيّ.

**٣٠ـ قوله ﷺ: «عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها»**

قوله ﷺ: «دون آثارها» من قبيل نفي العموم، و ليس من عموم النفي. و ذلك لأنّ موجودات عالم المثال مجرّدة عن المادّة و بعض آثارها، دون جميع آثارها؛ إذ لها بعض آثار المادّة، كالشكل

غيرها؛ ففيه الصور الجسمانيّة[٣١] و أعراضها و هيآتها الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة[٣٢]؛ و يسمّى عالم المثال و عالم البرزخ، لتوسّطه بين عالَمي المادّة و التجرّد العقليّ[٣٣]. و قد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بنفسه، و: المثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة[٣٤]،

---

↩ و المقدار و الوضع و غيرها، و إن كانت فاقدة لبعضها الآخر، كالاستعداد و قابليّة التغيّر و الحركة.

قال صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ١، ص ٣٠٠: «ذهب أفلاطن و القدماء من الحكماء الكبار، و أهل الذوق والكشف من المتألّهين، إلى أن موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان و لا في جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل و عالم الحسّ؛ إذ الموجودات العقليّة مجرّدة عن المادّة و توابعها - من الأين و الشكل و الكمّ و اللون و الضوء و أمثالها - بالكلّيّة، و الموجودات الحسّيّة مغمورة في تلك الأعراض، و أمّا الأشباح المثاليّة الثابتة في هذا العالم، فلها نحو تجرّد، حيث لا يدخل في جهة و لا يحويها مكان، و نحو تجسّم لها مقادير و أشكال.» انتهى.

**٣١- قوله ﷺ: *«ففيه الصور الجسمانيّة»***

الصور الجسمانيّة هي الصور الّتي لها نسبة إلى الجسم، فتعمّ الصورة الجسميّة والصور النوعيّة.

**٣٢- قوله ﷺ: *«من غير مادّة تحمل القوّة»***

أي: تحمل القوّة العرضيّة الّتي هي الاستعداد. و قد مرّ منه الفرق بين القوّة الجوهريّة، التي هي المادّة، و القوّة العرضيّة، الّتيهي الاستعداد، في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

**٣٣- قوله ﷺ: *«لتوسّطه بين عالمي المادّة و التجرّد العقليّ»***

اللاّم تعليل لتسمية عالم المثال بعالم البرزخ. فإنّ البرزخ هو الحاجز بين الشيئين. و يطلق لذلك أيضاً في علم الجغرافيّة على: قطعة أرض ضيّقة، محصورة بين بحرين، موصّلة بين أرضين. كما في المعجم الوسيط.

ولا يخفى عليك: أنّ البرزخ في اصطلاح المتكلّمين مغاير للبرزخ في اصطلاح الفلاسفة، و سيأتي تفصيل ذلك في تعاليقنا على الفصل الحادي و العشرين من المرحلة الثانية عشرة.

**٣٤- قوله ﷺ: *«الذى تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة»***

فتنشىء أحياناً صوراً حقّة صالحة[٣٥]، و أحياناً صوراً جزافيّة تعبث بها.

و ثالثها: عالم التجرّد عن المادّة و آثارها، يسمّى عالم العقل.

و العوالم الثلاثة مترتّبة طولاً[٣٦]؛ فأعلاها مرتبة، و أقواها، و أقدمها وجوداً، و أقربها من المبدء الأوّل[٣٧]، تعالىٰ و تقدّس، عالم العقول المجرّدة؛ لتمام فعليّتها، و تنزّه

---

↩ لايخفى عليك: أنّ تصرّف النفس لايكون إلّا بإنشاء صور جديدة. و ما هو المشهور من أنّ النفس تجزّىء الصور و تفصّلها أو تركّبها و تأتي بصور مخترعة، فهو مسامحة في التعبير؛ لأنّ الصور العلميّة مجرّدة غير قابلة للتغيّر، و حقيقة التجزئه و التفصيل فيها إنشاء صور الأجزاء مع بقاء صورة المركّب على حالها، كما أنّ حقيقة التركيب فيها أيضاً إنشاء صورة المركّب مع بقاء صور الأجزاء على حالها.

**٣٥ـ قوله ﷺ: «فتنشىء أحياناً صوراً حقّة صالحة»**

قد يتوهّم التنافي بين تصريحه هذا بكون النفس منشئة للصور الذهنيّة موجدة لها، و بين ما سيأتي من أنّ مفيض الصور و موجدها هي المجرّدات العالية المثاليّة أو العقليّة.

و الحلّ أنّ النفس في بدء أمرها تستفيض من مجرّدات مثاليّة أو عقليّة، فتكتسب بذلك ثروة علميّة، ثمّ بعد ذلك تستعدّلأن تنشىء صوراً مناسبة لما استفاضتها. فالمهندس بعد مااستفاد صوراًكثيرة يستعدّ لأنّ ينشىء صوراً مشابهة لها، و هي صور حقّه صالحة، كما أنّ كلّ إنسان بعد مااستفاض صوراً مختلفة مثاليّة يستعدّ لأن ينشىء صوراً جزافيّة من عند نفسه.

**٣٦ـ قوله ﷺ: «العوالم الثلاثة مترتّبة طولاً»**

و هو على مبنى المشّائين ترتّب علّيّ، حيث إنّهم يرون بعض الأشياء صادراً عن اللّه تعالى بلا واسطة، و بعضها بواسطة أو وسائط.

و أمّا على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ و اختاره المصنّف ﷺ ـ كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، و سيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة ـ من كونه تعالى فاعلاً قريباً لجميع ما سواه، فهو ترتّب إعداديّ، لا علّيّ.

**٣٧ـ قوله ﷺ: «فأعلاها مرتبة و أقواها و أقدمها وجوداً و أقربها من المبدء الأوّل»**

لايخفى عليك: أنّ الأقوائيّة علّة للأوصاف الثلاثة المذكورة غيرها؛ و لذا خصّها بالتعليل، فإنّ ↩

وجودها عن شوب المادّة و القوّة[٣٨]. و يليه عالم المثال، المتنزّه عن المادّة دون آثارها[٣٩]. و يليه عالم المادّة، موطن النقص و الشرّ و الإمكان[٤٠]؛ و لا يتعلّق بما فيه العلم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال و العقل، على ما تقدّمت الإشارة إليه[٤١].

---

۞ قوله: «لتمام فعليّتها» إنّما هو تعليل لها؛ إذ المادّة و القوّة مستلزمتان للنقص، و تماميّة الفعليّة و التنزّه عن المادّة و القوّة موجبة للكمال، و ليس الكمال إلاّ شدّة الوجود وقوّته.

٣٨ـ **قوله ﷺ: *«تنزّه وجودها عن شوب المادّة و القوّة»***

الشَوْب: ما اختلط بغيره من الأشياء، و بخاصّة السوائل. و في التنزيل العزيز:«ثمّ انّ لهم عليها لشوباً من حميم»انتهى. كذا في المعجم الوسيط.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ العقل منزّه عن جميع آثار المادّة، كما أنّه منزّه عن شوب المادّة.

٣٩ـ **قوله ﷺ: *«المتنزّه عن المادّة دون آثارها»***

من المقدار و الشكل و الوضع و غيرها، كما في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة. و واضح أنّ المقدار و الشكل و الوضع تلازم محدوديّة لا توجد في عالم العقل، فيكون عالم المثال متأخّراً عن عالم العقل.

٤٠ـ **قوله ﷺ: *«موطن النقص و الشرّ و الإمكان»***

إنّما اختصّ عالم المادّة بهذه الأوصاف؛ لأنّ النقص عدم ملكة الكمال، فهو إنّما يصدق في ما له قابليّة الكمال، و هي الموجودات المادّيّة، و أمّا المجرّدات، فبدؤها و ختمها سيّان، لها في بدء وجودها ما أمكن لها من الكمال، و الشرّ عدم ملكة الخير، فهو أيضاً كذلك.

ثمّ لايخفى: أنّ المراد بالإمكان هنا الإمكان الاستعداديّ، و هو ليس إلاّ نفس الاستعداد، و إنّما يختلفان بالاعتبار، و الاستعداد من شؤون المادّة، لأنّه تعيّن لقوّة المادّة المبهمة.

٤١ـ **قوله ﷺ: *«على ما تقدّمت الإشارة إليه»***

في الفصل الأوّل.

## الفصل الرابع
## ينقسم العلم الحصوليّ[1] إلى كلّيّ و جزئيّ بمعنى آخر

فالكلّيّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ[2]، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء فيبني عليها؛ فإنّها على حالها، قبل البناء و مع البناء، و بعد البناء، و إن انعدم؛ و يسمّى علم ما قبل الكثرة[3]. و العلم من طريق العلل كلّيّ من هذا القبيل، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس؛ فعلمه بذلك على حاله، قبلَ الخسوف، و معه، و بعده. و الوجه فيه أنّ العلّة التامّة في علّيّتها لا تتغيّر عمّا هي عليه؛ و لمّا كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلميّة غير متغيّرة؛ و كذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر؛ فهو كلّيّ ثابت.

و من هنا يظهر أنّ العلم الحسّيّ لا يكون كلّيّاً، لكون المحسوسات متغيّرة.

---

١ـ ***قوله***: ***«ينقسم العلم الحصوليّ»***

سواء كان تصورّاً أم تصديقاً، كما يظهر من الأمثلة. و سيأتي في التنبيه إمكان تعميمه للعلم الحضوريّ أيضاً.

٢ـ ***قوله***: ***«لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ»***

أي: لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، كما في بداية الحكمة أيضاً.

٣ـ ***قوله***: ***«يسمّى علم ما قبل الكثرة»***

لتقدّمه على مصاديقه الواقعة في الأعيان. قال صدر المتألّهين في الأسفار ج ٢، ص ٩: «فمن الكلّيّ ما يتقدّم على الجزئيّات الواقعة في الأعيان. كتصوّرات المبادىء لمعلولاتها. و يسمّى علم ما قبل الكثرة.» انتهى ما أردناه.

و الجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد مادام يتحرّك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم[۴]؛ و يسمّى علم ما بعد الكثرة.

فإن قيل[۵]: تغيّر العلم كما اعترفتم به في القسم الثاني دليل كونه مادّيّاً، فإنّ التغيّر ـ و هو الانتقال من حال إلى حال ـ لازمه القوّة[۶] و لازمها المادّة[۷]، و قد قلتم: إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد[۸].

قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم[۹]؛ و التغيّر ثابت في..................

---

۴ـ **قوله ﷺ: «فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم»**

اللام للعهد الذكريّ، أي تغيّر علمنا من طريق الرؤية. فإنّ العلم الحسّيّ يتقوّم بالارتباط بالخارج، فإذا تغيّر الخارج تغيّر العلم الحسّيّ.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ التغيّر إنّما هو في أعمال المظاهر البدنيّة التي هي معدّات لحصول العلم، أمّا العلم نفسه، فهو مجرّد لا يقبل التغيّر، كما سيأتي عن قريب.

۵ـ **قوله ﷺ: «فإن قيل»**

لايخفى عليك: أنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إلى صدر المتألّهين ﷺ و من تبعه من القائلين بتجرّد العلم مطلقاً، لا إلى المشّائين، الذين يرون أنّ العلم الإحساسيّ و الخياليّ مادّيّ و ليس بمجرّد. فهذا الإيراد من المشّائين مبنيّ على مبناهم.

۶ـ **قوله ﷺ: «لازمه القوّة»**

فإنّ الحال اللاحق لا يوجد في الشيء ما لم تكن للشيء قوّته و استعداده.

۷ـ **قوله ﷺ: «و لازمها المادّة»**

فإنّ القوّة والاستعداد إنّما تعرض الهيولى و تشخّصها، نسبتها إليها نسبة الجسم التعليميّ إلى الجسم الطبيعيّ.

۸ـ **قوله ﷺ: «قد قلتم إنّ العلم بجميع أقسامه مجرّد»**

و قد مرّ في الفصل الأوّل.

۹ـ **قوله ﷺ: «قلنا إنّ العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم»**

--------

﴾ حاصله: أنّ التقسيم المذكور إنّما كان على مباني المشّائين، الذين يرون أنّ العلم الحسّيّ ماديّ، يقبل التغيّر. و أمّا على ما أثبتناه من تجرّد العلم مطلقاً، فلابدّ أن يغيّر شكل المسألة، و يقسم العلم الحصوليّ إلى علم بالتغيّر و علم بما عدا التغيّر، فيفسّر الكلّيّ في المسألة بالعلم بما عدا التغيّر و الجزئيّ بالعلم بالتغيّر.

و يبدو أنّه كان الأولى أن يأتي بما ذكره في تعليقته على الأسفار، من أنّ النفس لمّا كانت مادّيّة في فعلها، فالتغيّر إنّما هو في مرحلة الأعمال البدنيّة التي هي معدّات للإدراك و العلم، فما دامت المعدّات من النور و انفعال الشبكيّة والأعصاب حاصلة تكون الصورة مرئيّة ظاهرة للنفس، و بانقطاعها لا تتغيّر الصورة في ذاتها. و إنّما ينقطع ظهورها. يدلّ على ما ذكرنا أنّه إذا رأينا ذلك المرئيّ ثانياً، تذكّرنا أنّه هو ما رأيناه سابقاً؛ فلولا أنّ صورته موجودة عندنا، لما أمكن لنا التصديق بذلك، فإنّه لا تصديق إلاّ عن تصوّر.

قال‌ﷺ في ما أشرنا إليه من تعليقته على الأسفار ج ٣ ص ٤٠٨ ـ معترضاً على ما يظهر من صدر المتألّهين‌ﷺ في هذا المقام من تغيّر العلم ـ:«ظاهره أنّه اعتراف بتغيّر الصورة العلميّة مع تغيّر المعلوم الجزئيّ المادّيّ، و هو ينافي البناء على تجرّد العلم حتّى العلوم الحسّيّة والخياليّة و الوهميّة.

و التحقيق أنّ الصور العلميّة مجرّدة غير قابل للتغيّر، سواء كانت كلّيّة أم جزئيّة، غير أنّ العلوم الانفعاليّة لمّا كانت لاتفارق أعمالاً مادّيّة صادرة عن مظاهر القوى النفسانيّة، كالعين و الأُذن و غير هما، كان ظهورها للنفس تابعة للفعل و الانفعال المادّيّ الواقع في تلك المظاهر، و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور؛ فالتغيّر إنّما يقع في مرحلة المظاهر البدنيّة من حيث أعمالها، و أمّا الصورة العلميّة، و إن كانت جزئيّة حسّيّة، فلا تغيّر فيها. و الدليل على ذلك: انّا نقدر على إعادة الصور التي أحسناها قبل زمان بعينها، و لو كانت الصورة المحسوسة مادّيّة، لزالت بزوال الحركات المادّيّة، و امتنع ذكرها بعينها بالضرورة. هذا.

و أمّا تعلّق العلم الإحساسيّ و الخياليّ بالتغيّرات و الحركات و المقادير التي تحتمل القسمة و وجوب مطابقة الصورة العلميّة للمعلوم الخارجيّ، فالعلم بالتغيّر و الحركة و الانقسام غير تغيّر ﴿

تغيّره[١٠]، لا متغيّر؛ و تعلّق العلم بالمتغيّر ـ أي حضوره عند العالم ـ إنّما هو من حيث ثباته، لا تغيّره؛ و إلّا لم يكن حاضراً، فلم يكن حضور شيء لشيء، هذا خلف.

**تنبيه:**

يمكن أن يعمّم التقسيم بحيث يشمل العلم الحضوريّ. فالعلم الكلّيّ كعلم العلّة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول[١١] بنحو أعلى و أشرف؛ فإنّه لا يتغيّر بزوال

---

العلم و حركته و انقسامه. فافهم ذلك. و الواجب مطابقة الصورة العلميّة للخارج بحسب الماهيّة، لا بحسب نحو الوجود، هذا.» انتهى.

ولا يخفى: أنّه على هذا يرجع التقسيم المذكور إلى تقسيم العلم الحصوليّ إلى: ما له معدّات متغيّرة، و ما ليس له معدّات متغيّرة. و تفسير العلم الكلّيّ بالثابت و الجزئيّ بالمتغيّر، يكون من قبيل الوصف بحال متعلّق الموصوف. فالكلّيّ هو العلم الذي يكون معدّاته ثابتة غير متغيّرة، و الجزئيّ ما يكون معدّاته متغيّرة غير ثابتة.

١٠ـ **قوله ﷺ: «التغيّر ثابت في تغيّره»**

دفع دخل، هو أنّه لابدّ في العلم من أن يطابق المعلوم، فكيف يمكن أن يتحقّق العلم بالتغيّر و لايكون العلم نفسه متغيّراً. و حاصل الدفع: أنّ التغيّر ثابت في تغيّره، و العلم إنّما يتعلّق بالتغيّر من حيث ثباته. فحركة القمر مثلاً ثابتة في كونها حركة و تغيّراً، و العلم إنّما يتعلّق بها من حيث ثباتها هذا؛ و لذا تكون الصورة العلميّة من الحركة ذات امتداد قارّ ممتدّ من أوّل ما رأيناه منها إلى آخرها. و قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة التاسعة أنّ الخيال يحصل على صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها و جمعها صورة متّصلة مجتمعة الأجزاء.

١١ـ **قوله ﷺ: كعلم العلّة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول»**

أي: كعلم العلّة الذاتيّ بمعلولها، الناشيء من علمها بذاتها، لأنّ العلّة واجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف، فعلمها بذاتها علم بمعلولها، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة. فقوله: «الواجدة» من الوصف المشعر بالعلّية.

المعلول، لو جاز عليه الزوال[١٢]. و العلم الجزئيّ كعلم العلّة بمعلولها الداثر، الذي هو عين المعلول[١٣]؛ فإنّه يزول بزوال المعلول.

---

**قوله ﴿رحمه الله﴾: «كعلم العلّة بمعلولها من ذاتها»**

و كعلمها بمعلولها المجرّد علماً فعليّاً هو عين وجود معلولها.

**١٢ـ قوله ﴿رحمه الله﴾: «لو جاز عليه الزوال»**

التعبير بـ«لو» إنّما يصّح في المجرّدات، حيث إنّها لا يمكن عليها الزوال. و أمّا المادّيّات، فهي داثرة زائلة، فلا يستقيم بالإضافة إليها التعبير بـ«لو» الدّال على الامتناع.

**١٣ـ قوله ﴿رحمه الله﴾: «كعلم العلّة بمعلولها الداثر الذي هو عين المعلول»**

أي: علم العلّة الفعليّ بالمعلول الداثر. و العلم الفعليّ عين الفعل. فإذا كان الفعل داثراً متغيّراً، كان العلم متغيّراً. و ذلك كعلمه تعالى بالموجودات المادّيّة، فإنّها متغيّرة في جواهرها و أعراضها، و وجوداتها عين علمه تعالى. هذا على ما هو الحقّ من تعلّق علمه تعالى بالمادّيّات. و أمّا على ما يراه المصنّف ﴿رحمه الله﴾ من أنّ العلم مجرّد مطلقاً، فالعلم الجزئيّ هنا أيضاً يكون بمعناه الذي ذهب إليه في العلم الحصوليّ، من أنّه علم بالتغيّر لا علم متغيّر.

## الفصل الخامس

## في أنواع التعقّل[1]

## ذكروا أنّ العقل ثلاثة أنواع

أحدها: أن يكون عقلاً بالقوّة[2]، أي لا يكون شيئا من المعقولات بالفعل[3]، و لا له

---

۱ـ **قوله ﷺ: «*في أنواع التعقّل*»**

المراد بالتعقّل هو الإدراك الكلّيّ من أقسام العلم الحصوليّ، أي ما هو قسيم للإحساس و التخيّل. يدلّ عليه كلمات الشيخ في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، و كلمات صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ۳ ص ۳۶۸ـ ۳۸۲، بل صرّح بذلك الحكيم السبزواريّ ﷺ في تعليقته على الأسفار. لكن لايخفى عليك إمكان إجراء هذه الأقسام الثلاثة في العلم الخياليّ أيضاً.

و قد يستظهر من قوله في آخر هذا الفصل:«و الذي ذكروه من التقسيم إنّما أوردوه تقسيماً للعلم الحصوليّ» أنّه حمل التعقّل في عنوان الفصل على المطلق العلم الحصوليّ، و قد عدّ الحكيم السبزواري ﷺ في غرر الفرائد ص ۱۴۳: الإجماليّ و التفصيليّ أقساماً لمطلق العلم.

و سيعمّم المصنّف ﷺ هذا التقسيم للعلم الحضوريّ في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

۲ـ **قوله ﷺ: «*أحدها: أن يكون عقلاً بالقوّة*»**

أي: عقلاً هيولانيّاً، كما صرّح بذلك صدر المتألّهين ﷺ في الأسفار ج ۳ ص ۳۶۸، و إذا لم تكن القوّة المدركة فعليّة، لم يكن إدراكه و هو التعقّل فعليّاً، بل يكون تعقّلاً بالقوّة. و يحصل بذلك النوع الأوّل من التعقّل، و هو التعقّل بالقوّة. و قال الحكيم السبزواريّ ﷺ في الأسفار ج ۳ ص ۳۶۸: «عدّ قوّة التّعقّل تعقّلاً إنّما هو لأنّ قوّة الشيء طليعة منه، و لولاها لم يكن الشيء و لم يتحوّل من أدنى إلى أعلى». انتهى.

۳ـ **قوله ﷺ: «*أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل*»**

شيء من المعقولات بالفعل، لخلوّه عن عامّة المعقولات.

الثاني: أن يعقل معقولاً واحداً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض مرتّباً لها؛ و هو العقل التفصيليّ.

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل، من غير أن يتميّز بعضها من بعض؛ و إنّما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل. و مثّلوا له بما إذا سألک سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علم، فحضرك الجواب في الوقت؛ و أنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل[٤]، لكن لا تميّز لبعضها من بعض و لا تفصيل، و إنّما يحصل التميّز و التفصيل بالجواب؛ كأنّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع و تجري منه التفاصيل. و يسمّى عقلاً إجماليّاً.

و الذي ذكروه من التقسيم إنّما أوردوه تقسيماً للعلم الحصوليّ. و إذ قد عرفت في ما تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ، كان من الواجب أن تتلقّ البحث بحيث ينطبق على العلم ........................................

..............................................................

---

أي: لا يعقل نفسه و لا يتصوّره تصوّراً كليّاً. قال الحكيم السبزواري في ذيل نفس هذه الجملة من الأسفار ج ٣ ص ٣٦٨: «إذ تعقّله لنفسه أيضاً بالقوّة، و إن توهّم ذاته و تخيّل، كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تعقّل ذواتها، و تخيّل ذواتها أُولات وضع وجهة و نحوهما» انتهى. و لمّا كان للعقل أن يعقل نفسه بتعقّلات و تصوّرات كليّة كثيرة، مثل «موجود» و «عقل» و «واحد» و «مدرك» و «ممكن» و أمثالها، أتوا بصيغة الجمع، و قالوا: لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل.

**٤ـ قوله ﷺ: «*تعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل*»**

و إن لم تكن تلك المسائل ممّا قرع سمعک من قبل. كالمسائل المستحدثة في كلّ علم؛ فإنّ من له ملكة ذلك العلم، يجيب عنها و يبيّنها إذا سئل عنها، و إن لم يسبق له تصوّر عنها و حكم فيها.

الحضوريّ[٥]؛ فلا تغفل. و كذا في ما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحصوليّ.

---

٥ـ قوله ﷺ: ***«كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوريّ»***

فالعلم الحضوريّ بالقوّة كعلم النفس بذاتها قبل أن تبلغ مرتبة المثال أو العقل. و العلم الحضوريّ التفصيليّ، كعلم العلّة بمعاليلها علماً فعليّاً هو عين وجود المعاليل. و العلم الحضوريّ الإجماليّ، كعلم العلّة بمعاليلها علماً ذاتيّاً هو عين ذاتها الواجدة لجميع معاليلها بنحو أعلى و أشرف.

و من وجه آخر يمكن أن يقال: كلّما كان العلم الحصوليّ بالقوّة كان العلم الحضوريّ أيضاً بالقوّة، و كلّما كان تفصيليّاً أو إجماليّاً، كان كذلك؛ لأنّ كلّ علم حصوليّ مأخوذ من علم حضوريّ. و أيضاً كلّ علم حصوليّ هو في الحقيقة علم حضوريّ.

## الفصل السادس

## في مراتب العقل[1]

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع[2]:

إحداها:العقل الهيولانيّ، و هي[3] مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و

---

١ـ **قوله**ﷺ: ***«مراتب العقل»***

و قد يعبّر عنها بدرجات العقل النظريّ، كما قد يعبّر عنها بمقامات العقل، فراجع الفصل الأوّل من المقالة الأُولى من رسالة اتّحاد العاقل و المعقول لصدر المتألّهين.

٢ـ **قوله**ﷺ: ***«ذكروا أنّ مراتب العقل أربع»***

يستفاد منهم أنّ هذه المراتب، يمكن اعتبارها بالقياس إلى كلّ واحد من المعلومات، فيختلف حال النفس بقياسها إلى المعلومات المختلفة، اذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض المعلومات في مرتبة العقل الهيولانيّ، و في بعضها في مرتبة العقل بالملكة، و في بعضها في مرتبة العقل بالفعل، و في بعضها في مرتبة العقل المستفاد، كما صرّح بذلك في شرح الهداية الأثيريّة ص ٢٠٧، و يمكن اعتبارها بالقياس إلى جميع المعلومات .كما قد يظهر من غرر الفرائد ص ٣١٢.

و الذي يظهر من المصنّف أنّه اعتبرها بالقياس إلى جميع المدركات، حيث عرّف العقل الهيولانيّ بمرتبة تكون النفس فيها خالية عن جميع المدركات، و أتى بالبديهيّات و النظريّات في تعريفي العقل بالملكة و العقل بالفعل بصيغة الجمع المحلّى باللام الظاهر في العموم، و عدّ العقل بالمستفاد عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينيّ. و على هذا، فلابدّ أن يفسّر قوله: «لجميع ما حصّلته» بجميع ما يمكن لها تحصيله، من المسائل التي هي كمالات النفس الناطقة، من العلوم الحقيقيّة. كما في هامش غرر الفرائد ص ٣١٢.

٣ـ **قوله**ﷺ: ***«هي»***

تسمّى العقل الهيولانيّ، لشباهته الهيولى الأولى في خلوّها عن جميع الفعليّات.

و ثانيتها: العقل بالملكة[٤]، و هي مرتبة تعقّلها للبديهيّات، من تصوّر أو تصديق، فإنّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم[٥]، لتوقّف العلوم النظريّة عليها.

و ثالثتها: العقل بالفعل[٦]، و هي مرتبة تعقّلها للنظريّات باستنتاجها من البديهيّات.

---

الضمير يرجع إلى«إحداها» و هكذا في«ثانيتها و «ثالثتها»، أو يرجع إلى العقل في الجميع، و لكنّه أنّث رعاية لجانب الخبر.

**٤ـ قوله ﷺ: *«العقل بالملكة»***

سمّي بذلك إمّا لأنّه ملكة بالنسبة إلى العقل الهيولانيّ، الذي هو قوّة بالنسبة إليها. و قوّة الشيء عدمه، فكان بين المرتبتين تقابل العدم و الملكة. و إمّا لرسوخ استعداد الانتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة. فالملكة على الأوّل مقابل لعدم الملكة. و على الثاني مقابل للحال. صرّح بذلك كلّه الحكيم السبزواري ﷺ في غرر الفرائد ص ٣١١ متناً و هامشاً.

و يحتمل أن يكون الملكة بمعنى القنية و رأس المال، فحيث إنّ العلوم البديهيّة التي تدرك في هذه المرتبة هي رأس المال للتجارة العلميّة، سمّيت هذه المرتبة بالعقل بالملكة.

**٥ـ قوله ﷺ: *«فإنّ العلوم البديهيّة أقدم العلوم»***

تعليل لتقدّم مرتبة العقل بالملكة على العقل بالفعل.

**٦ـ قوله ﷺ: *«العقل بالفعل»***

قال صدر المتألّهين ﷺ في مفاتيح الغيب ص ٥٢٠:«و إنّما سمّى هذا العقل بالفعل، لأنّ للنفس بحسبه أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت، من غير تجشّم كسب. و ذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أخرى، و تكثّر رجوعها إلى المبدء الوهّاب، و اتّصالها به كرّة بعد أولى، حتّى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب اللّه و الاتّصال به من غير مانع داخليّ، و إن منعها الشواغل البدنيّة ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع.» انتهى ما أردناه.

و في شرح الهداية الاثيريّة ص ٢٠٦، ذكر وجها آخر أيضاً، هو أنّه سمّيت بالعقل بالفعل لمسبوقيّتها بالعقل بالملكة الذي هو كالقوّة لها؛ فإنّ العقل بإدراك البديهيّات يقوى على إدارك النظريّات بسببها.

و رابعتها: تعقّلها لجميع ما حصّلته[٧]، من المعقولات البديهيّة أو النظريّة المطابقة لحقائق العالم العلويّ و السفليّ، باستحضارها الجميع و توجّهها إليها من غير شاغل مادّيّ[٨]؛ فتكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العينيّ؛ و تسمّى العقل المستفاد[٩].

---

٧ـ **قوله ﷿: *«لجميع ما حصّلته»***

أي: لجميع ما يمكنها تحصيله. كما مرّ آنفاً في بعض تعاليقنا على هذا الفصل.

٨ـ **قوله ﷿: *«و توجّهها إليها من غير شاغل مادّيّ»***

أي: و التفاتها إليها بالفعل. كما في بداية الحكمة.

٩ـ **قوله ﷿: *«تسمّى العقل المستفاد»***

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات ج ٢ ص ٣٥٥: «و هو المسمّى بالفعل المستفاد، لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس، يخرجها من درجة العقل الهيولانيّ إلى درجة العقل المستفاد» انتهى. و قال صدر المتألّهين ﷿ في مفاتيح الغيب ص ٥٢٣: «و سمّي به لاستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها.» انتهى.

## الفصل السابع

## في مفيض هذه الصور العلميّة[1]

مفيض الصور العقليّة الكلّيّة جوهر عقليّ مفارق للمادّة، عنده جميع الصور العقليّة الكلّيّة. و ذلك لما تقدّم[2] أنّ هذه الصور العلميّة مجرّده من المادّة، مفاضة للنفس، فلها مفيض؛ و مفيضها إمّا هو النفس، تفعلها و تقبلها معاً؛ و إمّا أمر خارج مـادّيّ، أو مجرّد.

أمّا كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة لها، فمحال؛ لاستلزامه كون الشيء الواحد

---

١ـ قولهﷺ: «في مفيض هذه الصور العلميّة»

أي: في فاعلها القريب. ولا يخفى: أنّ الكلام في هذا الفصل مسوق على مسلك المشّائين، الذين ينسبون الإفاضة و التأثير إلى غيره تعالى أيضاً، و يرونه تعالى علّة العلل و مسخّراً لها. و أمّا على طريقة الحكمة المتعالية، فالمفيض لكلّ شيء ذاته تبارک و تعالى.

و قد مرّ بيان كلا المسلكين في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، و سيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

قولهﷺ: «في مفيض هذه الصورة العلميّة»

مراده من الصور العلميّة هنا، هي العلوم الحصوليّة، التي تاخذها النفس ـ في رأى المصنّف تبعاً لصدر المتألّهينﷺ ـ من معلوم حضوريّ، هو مجرد عقليّ أو مثاليّ. و مفيضها هو ذلك المجرّد، لكنّه وجود واحد جامع بوحدته و بساطته كلّ معلوم، و النفس إنّما تشاهد منه ما تستعّد له، فيفيض عليها منه صورة مناسبة له.

٢ـ قولهﷺ: «لما تقدّم»

في الفصل الأوّل.

فاعلاً و قابلاً معاً[٣]، و قد تقدّم بطلانه[٤]. و أمّا كون المفيض أمراً مادّيّاً، فيبطله أنّ المادّيّ أضعف وجوداً من المجرّد، فيمتنع أن يكون فاعلاً لها و الفاعل أقوى وجوداً من الفعل. على أنّ فعل العلل المادّيّة[٥] مشروط بالوضع، و لا وضع لمجرّد.

فتعيّن أنّ المفيض لهذه الصور العقليّة، جوهر مجرّد عقليّ؛ هو أقرب العقول المجرّدة من الجوهر المستفيض؛ فيه جميع الصور العقليّة المعقولة عقلاً إجماليّاً[٦]؛ تتّحد معه

.....................................

---

**٣ـ قوله ﷺ: «لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً معاً»**

إن قلت: كيف يكون العقل الإجماليّ خلاّقاً للتفاصيل؟ أليست التفاصيل علوماً جديدة؟! و أليست النفس في مرتبه العقل الإجماليّ فاعلاً لها، و هي مع ذلك قابل لها أيضاً؟!

قلت: النفس حين تكون فاعلة للصور، لا تكون قابلة لها بمعنى المستكملة بها، و إنّما تكون متّصفة بها اتّصاف العلّة بمعلولها. و قد مرّ في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة الفرق بين القبول بمعنى الاستكمال، و القبول بمعنى الاتّصاف، و أنّ المستحيل هو كون شيء واحد فاعلاً و مستكملاً بشيء، و أمّا كونه فاعلاً له و متّصفاً به، فلا بأس باجتماعهما في شيء واحد.

**٤ـ قوله ﷺ: «قد تقدّم بطلانه»**

في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة.

**٥ـ قوله ﷺ: «على أنّ فعل العلل المادّيّة»**

المراد بها العلل الجسمانيّة، التي مرّت الإشارة إلى بعض أحكامها في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة. و من تلك الأحكام أنّ فعلها مشروط بالوضع الخاصّ. و ليس المراد من العلل المادّيّة هنا العلّة المادّيّة التي تقابلها العلّة الصوريّة.

**٦ـ قوله ﷺ: «فيه جميع الصور العقليّة المعقولة عقلاً إجماليّاً»**

لايخفى: أنّ هذه الصور عند المشّائين قائمة بالجوهر المجرّد قيام الوجود الذهنيّ بالنفس؛ لأنّهم يرون علمه تعالى و علم العقول المجرّدة علماً حصوليّاً. و أمّا عند المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين ﷺ، فوجود الصور فيه إنّما هو وجدانه بوجوده جميع الصور بوجود واحد بسيط هو عين وجوده؛ لأنّ العلّة واجدة لكمال المعلول و وجوده بنحو أعلى و أشرف.

النفس المستعدّة للتعقّل[٧] على قدر استعدادها؛ فتستفيض منه ما تستعدّله من الصور العقليّة.

فإن قلت: هب أنّ الصور العلميّة الكلّيّة بإفاضة الجوهر المفارق، لما تقدّم من البرهان؛ لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصيّ؟ هلّا أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيّات، بنسبة كلّ واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه غيره[٨]، أو بنسبة كلّ فريق من الصور إلى عقل غير ما ينسب إليه فريق آخر؟

قلت: الوجه في ذلک ما تقدّم في الأبحاث السابقة[٩] أنّ كلّ نوع مجرّد منحصر في فرد؛ و لازم ذلك أنّ سلسلة العقول التي يثبتها البرهان[١٠]، و يثبت استناد وجود

---

٧ـ **قوله ﷺ: *«تتّحد معه النفس المستعدّة للتعقّل»***

هذا الاتّحاد من قبيل اتّحاد المعلول بعلّته، الذي مرّ في الفصل الثاني، و هو اتّحاد الرقيقة بالحقيقة.

٨ـ **قوله ﷺ: *«غير ما ينسب إليه غيره»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير ما ينسب إليه» فقط.

٩ـ **قوله ﷺ: *«تقدّم في الأبحاث السابقة»***

في الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

١٠ـ **قوله ﷺ: *«لازم ذلك أنّ سلسلة العقول التي يثبتها البرهان»***

و ذلك لأنّ المفروض عدم الاختلاف بينها بالشدّة و الضعف، و الكمال و النقص، فلو كان هناک عقلان في مرتبة واحدة، كانا فردين من نوع واحد. هذا.

و لكن لايخفى: أن عدم اختلاف أمرين بالشدّة و الضعف، و عدم كون أحدهما علّة للآخر لا يلازم كونهما من نوع واحد؛ فانک ترى أنواع العنصر ـ و كذا المعدن و النبات و الحيوان ـ لا اختلاف بينها بالشدّة و الضعف، وليس بينها تشكيک طوليّ مع أنّها أنواع مختلفة.

و كذا الاختلاف بالشدة و الضعف و التشكيک الطوليّ بين أمرين، لا يلازم كونهما نوعين

ك

المادّيّات و الآثار المادّيّة إليها، كلّ واحد من حلقاتها نوع منحصر في فرد، و أنّ كثرتها كثرة طوليّة مترتّبة، منتظمة من علل فاعلة آخذة من أوّل ما صدر منها من المبدأ الأوّل إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من المادّيّات و الآثار المادّيّة. فتعيّن استناد المادّيّات و الآثار المادّيّة الى ما هو أقرب العقول اليها، و هو الذي يسمّيه المشّاؤون بـ«العقل الفعال».

---

↩ مختلفين؛ فإنّ ربّ النوع و المثال الأفلاطونيّ ـ عند من يثبته ـ موافق في الماهيّة النوعيّة لأفراده المادّيّة، مع أنّ المثال علّة و أفراده المادّيّة معلولة له. هذا.

و المصنّف ﷺ بعد ما يبرهن في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشرة على انحصار النوع المجرّد في فرد، و أنّ الكثرة في العقول إنّما هي كثرة نوعيّة لا فرديّة، يصرّح بأنّ الكثرة النوعيّة تتصوّر على وجهين: طوليّة و عرضيّة.

و مثله ما في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة، حيث إنّه بعد اقامة البرهان المعروف على انحصار النوع المجرّد في فرد، قال:«ثمّ إنّه لمّا استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة كلّ نوع منها منحصر في فرد. و يتصوّر ذلك على أحد وجهين: إمّا طولا، و إمّا عرضاً. و الكثرة طولاً: أن يوجد هناك عقل ثمّ عقل الى عددٍ معيّن، كلّ سابق منها علّةٌ فاعلة للاحقه مباين له نوعاً. و الكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض و لا معلولاً، و هي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها.»انتهى.

فكان من الأولى أن يجيب المصنّف ﷺ عن الاعتراض المذكور بأنّ الحكماء افترقوا فرقتين:

الفرقة الأُولى المشّاؤون، الذين لا يعتقدون بعقول عرضيّة، و يسندون جميع ما في عالم المادّة إلى عقل واحد، هو آخر العقول الطوليّة، يسمّونه العقل الفعّال.

و الفرقة الثانية الإشراقيّون، الذين يعتقدون بعقول عرضيّة واقعة في نهاية السلسلة الطوليّة، كلّ منها يوجد نوعاً من الأنواع المادّيّة بأفراده القليلة أو الكثيرة، و يعتني بتدبير أمرها و إكمالها. فيسندون وجود افراد الإنسان و الكمالات الفائضة عليهم إلى جوهر مجرّد عقليّ، هو ربّ نوع الإنسان و مثاله.

فعلى كلا القولين، فالمفيض للصور العقليّة عقل واحد شخصيّ. و هو المطلوب.

نعم، الإشراقيّون منهم أثبتوا وراء العقول الطوليّة و دونها عقولاً عرضيّة، هي أرباب الانواع المادّيّة؛ لكنّهم يرون وجود كلّ نوع بأفراده المادّيّة و كمالاتها[١١]، مستنداً إلى ربّ ذلك النوع و مثاله[١٢].

و نظير البيان السابق الجاري في الصور العلميّة الكلّيّة، يجري في الصور العلميّة الجزئيّة؛ و يتبيّن به أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهر مفارق مثاليّ، فيه جميع الصور الجزئيّة[١٣] على نحو العلم الاجماليّ، تتّحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة.

---

١١ـ **قوله**: «***لكنّهم يرون وجود كلّ نوع بأفراده المادّيّة وكمالاتها***»

فالإنسان وكمالاته، و منها العلم، مستندة إلى ربّ نوع الإنسان، فجميع الصور العلميّة الكلّيّة في جميع أفراد الإنسان، لا تكون مستندة إلاّ إلى جوهر مجرّد واحد، هو مثال الإنسان.

**قوله**: «***بأفراده***»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأفرادها»

١٢ـ **قوله**: «***ربّ ذلك النوع و مثاله***»

المثال هنا هو العقل المجرّد، أي المثال الأفلاطونيّ، لا المثال المقابل للعقل و المادّة، كما لايخفى.

١٣ـ **قوله**: «***جوهر مفارق مثاليّ فيه جميع الصور الجزئيّة***»

أقول: بل لكلّ صورة علميّة جزئيّة أو لفريق منها مفيض خاصّ، لما سيأتي في الفصل الحادي والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، أنّ في عالم المثال أمثلة الصور الجوهريّة التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم.

## الفصل الثامن

## ينقسم العلم الحصوليّ إلى تصوّر و تصديق

**فإنّه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب[1]، كالعلم بالإنسان و مقدّم الشرطيّة، و يسمّى تصوّراً؛ و إمّا صورة ذهنيّة من علوم معها إيجاب أو سلب[2]، كالقضايا الحمليّة و الشرطيّة[3]، و يسمّى تصديقاً.**

---

١ـ *قوله* ﷺ: *«من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب»*

هذا هو الصحيح، كما فى بداية الحكمة، لا ما في النسخ من قوله: «من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب.» و قوله: «من غير إيجاب أو سلب» نعت للكثير، حيث إنّ الواحد لا يحتاج إلى هذا القيد، لعدم إمكان تعلّق الإيجاب و السلب به، و ذلك لأنّ الإيجاب و السلب إنّما يتعلّقان بالنسبة، و لا نسبة إلاّ بعد وجود الطرفين.

٢ـ *قوله* ﷺ: *«معها إيجاب أو سلب»*

اعمّ من أن يكون إيجاب شيء لشيء أو سلبه عنه، و تسمّى حمليّة، أو أن يكون إيجاب الاتّصال و الاستلزام بين نسبة و اُخرى أو سلبه، و تسمّى متّصلة، أو أن يكون إيجاب الانفصال و العناد بين النسبتين أو سلبه، و تسمّى منفصلة.

٣ـ *قوله* ﷺ: *«كالقضايا الحملية و الشرطية»*

يظهر منه ترادف القضيّة و التصديق. و هو الأمر الذي صرّح به في بداية الحكمة في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال:«ينقسم العلم الحصوليّ إلى تصوّر و تصديق؛ لأنّه إمّا صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، و يسمّى«تصوّراً»، كتصوّر الإنسان و الجسم والجوهر؛ و إمّا صورة حاصلة من علوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحک، و قولنا: ليس الإنسان بحجر. و يسمّى «تصديقاً»، و باعتبار

ثمّ إنّ القضيّة، بما أنّها تشتمل على إيجاب أو سلب، مركّبة من أجزاء فوق الواحد[٤]. و المشهور أنّ القضيّة الحمليّة الموجبة مؤلّفة من الموضوع و المحمول و النسبة الحكميّة ـ التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع[٥] ـ و الحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول. هذا في الهليّات المركّبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان ضاحك؛ و أمّا الهليّات البسيطة، التي المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فهي مركّبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع و المحمول و الحكم، إذ لا معنى لتخلّل النسبة ـ و هي وجود رابط ـ بين الشيء و وجوده الذي هو نفسه[٦].

---

حكمه «قضيّة». انتهى.

و قد جعل شيخنا المحقّق التصديق مشتركاً لفظيّا بين القضيّة و العلم الذي يستلزم اعتقاداً و حكماً. لكنّ المشهور بينهم هو أنّ القضيّة تدلّ على ثبوت نسبة أو عدم ثبوتها، فهي قول يحتمل الصدق و الكذب، فهي من أقسام اللفظ المركّب، بينما التصديق من أقسام العلم الحصوليّ. فهما متباينان مفهوماً، ثمّ إنّ القضيّة تتصوّر فتصير قضيّة معقولة. و لمّا كان التصديق إدراك وجود النسبة التي في القضيّة أو عدمها إدراكاً يستتبع الاعتقاد و الإذعان، فلا تصديق إلاّ و يتعلّق بقضيّة. لكن لايخفى: أنّ القضيّة لا تستلزم التصديق، فإنّ كلاًّ من المتناقضين قضيّة، و قد تكون كلتاهما مشكوكتين، و إذا حصل العلم المستتبع للاعتقاد باحداهما، فالأُخرى قضية و ليس فيها تصديق. و أيضاً المخيّلات و الموهومات و جميع المشكوكات قضايا، و لا تقارن تصديقاً.

٤ـ **قوله**ﷺ: ***«من أجزاء فوق الواحد»***

إشارة إلى أنّ الأجزاء هنا جمع منطقيّ، أُريد بها الأكثر من واحد.

٥ـ **قوله**ﷺ: ***«النسبة الحكميّة التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع»***

أي: هي مقايسة المحمول بالموضوع، و بعبارة أُخرى: هو تصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع، كما سيصرّح به المصنّفﷺ بعد أسطر.

٦ـ **قوله**ﷺ: ***«إذ لا معنى لتخلّل النسبة ـ و هي وجود رابط ـ بين الشيء و وجوده الذي هو نفسه»***

و أنّ القضيّة الحمليّة السالبة مؤلّفة من الموضوع و المحمول و النسبة الحكميّة الايجابيّة أو السلبيّة[٧]؛ و لا حكم فيها[٨]، لا أنّ فيها حكماً عدميّاً؛ لأنّ الحكم جعل

---

لا يخفى ما فيه من الخلط بين القضيّة و مطابقها؛ فإنّ مطابق الهليّات البسيطة و إن لم يكن إلاّ شيئاً واحداً، إلاّ أنّ القضيّة و هي العلم التصديقيّ ـ في رأي المصنّف ـ فيها علوم، هي في المثال مفهوم الإنسان و مفهوم الوجود، و لا ريب في تغايرهما، لما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى من زيادة الوجود على الماهيّة، فيتصوّر الإنسان و الوجود؛ و يلاحظ النسبة بينهما، و أنّه هل الإنسان موجود أم لا، ثمّ يحكم بأنّ الإنسان موجود.

و لو تمّ ما ذكره من عدم وجود النسبة في الهليّات البسيطة، لم يتصوّر فيها حكم؛ لأنّ الحكم هو العلم بوجود النسبة، فإذا لم تكن هناك نسبة، لم يكن حكم، بل و لم يكن موضوع و محمول أيضاً، فلم تكن قضيّة أصلاً.

***قوله: «إذ»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إذا».

٧ـ ***قوله: «و النسبة الحكميّة الايجابيّة أو السلبيّة»***

اختلفوا في النسبة الحكميّة التي في القضيّة السالبة هل هي ايجابيّة أو سلبيّة. فالقدماء من الفلاسفة على الأوّل. و المشهور بين المتأخّرين هو الثاني. قال صدر المتألّهين في الأسفار ج ١، ص ٣٦٥: «الفلاسفة المتقدّمون على أنّ النسبة الحكميّة في كلّ قضيّة ـ موجبة كانت أم سالبة ـ ثبوتيّة، و لا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابيّة التي هي في الموجبات، و أنّ مدلول القضيّة السالبة و مفادها ليس إلاّ رفع تلك النسبة الايجابيّة... خلافاً لما شاع بين المتأخّرين و المتفلسفين، من أنّ في السالبة نسبة سلبيّة، هي غير النسبة الإيجابيّة.» انتهى.

و قد ذهب المصنّف و صدر المتألّهين و الشيخ إلى الأوّل. و قد عدّه المصنّف في بداية الحكمة مشهوراً بين الفلاسفة.

***قوله: «النسبة الحكميّة الإيجابيّة أو السلبيّة»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «النسبة الحكميّة السلبيّة».

٨ـ ***قوله: «لا حكم فيها»***

شيء شيئاً، و سلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

و الحقّ أنّ الحاجة في القضيّة إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء للقضيّة[٩]. فالنسبة الحكميّة على تقدير تحقّقها خارجة عن القضيّة[١٠]. و بتعبير آخر: إنّ القضيّة هي الموضوع و المحمول والحكم، لكنّ النفس تتوصّل إلى الحكم الذي هو جعل الموضوع هو المحمول بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع أوّلاً[١١] ليتأتىّ منها الحكم. و يدلّ على ذلک خلوّ الهليّات البسيطة عن النسبة الحكميّة و هي قضايا، كما تقدّم. فالقضيّة بما هي قضيّة لا تحتاج في تحقّقها إلى

---

✎ فيه: أنّ الذي ذهب إليه الجمهور هو أن لا حمل في السالبة. لا أنّه لا حكم فيها. فراجع الأسفار ج ١ ص ٣۶۶. و قد اختلط الحكم بالحمل عندهﷺ في تعليقته على الأسفار ج ١، ص ٣۶۵ أيضاً. حيث إنّ صدر المتألّهينﷺ ينسب القول بعدم وجود الحمل في السالبة إلى القدماء، و يفسّره هو بعدم وجود الحكم.

٩ـ **قولهﷺ: «من جهة الحكم بما هو فعل للنفس لا بما هو جزء للقضيّة»**

فإنّ القضيّة و التصديق إنّما تكون قضيّة و تصديقاً بما أنّه علم و حاكٍ، فالحكم إنّما يكون جزءاً للقضيّة من جهة وجوده الذهنيّ، أي من جهة حكايته و كونه مرآتاً، أي كونه ما به ينظر. و يحتاج إلى النسبة الحكميّة بما أنّه فعل للنفس و وجود خارجيّ، حيث إنّ النفس لا يتأتّي منها الحكم إلاّ بعد مقايسة المحمول بالموضوع. و الحاصل أنّ النفس و إن كانت تحتاج إلى النسبة الحكميّة في فعلها الحكم، لكنّ الحكم بما أنّه فعل للنفس لا يكون من أجزاء القضيّة، بل إنّما يكون جزءاً لها بما أنّه حاك بذاته، بمعنى أنّه لو لم يكن الحكم فعلاً للنفس و لكن كان حاكياً لكان جزءاً للقضية، و لو كان فعلاً لها و لكن لم يكن حاكياً لم يكن جزءاً للقضيّة.

١٠ـ **قولهﷺ: «فالنسبة الحكميّة على تقدير تحقّقها خارجة عن القضيّة»**

كما في الهليّات المركّبة موجبة أم سالبة.

١١ـ **قولهﷺ: «هو المحمول بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع أوّلاً»**

هذا هو الصحيح ،بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو جعل الموضوع هو المحمول أوّلاً بتصوّر المحمول منتسباً إلى الموضوع».

النسبة الحكميّة، هذا.

و أمّا كون الحكم فعلاً نفسانيّاً في ظرف الإدراک الذهنيّ، فحقيقته في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثمّ تنال عمراً قائماً و تنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلک لتجزئة زيد القائم إلى مفهومَي «زيد» و «القائم»، فتجزّي[١٢]، و تخزنهما عندها. ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج[١٣]، أخذت زيداً و القائم المخزونين عندها و هما اثنان، ثمّ جعلتهما واحداً، و هذا هو الحكم الذي ذكرنا أنّه فعل ـ أي جعل و إيجاد ـ منها تحكي به الخارج[١٤].

فالحكم فعل من النفس، و هو مع ذلك من الصور الذهنيّة الحاكية لما وراءها. و لو كان تصوّراً مأخوذاً من الخارج، لم تكن القضيّة مفيدة لصحّة السكوت، كما في أحد جزئي الشرطيّة. و لو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة و استمداد من الخارج، لم يحک الخارج. و سيوافيک[١٥] بعض ما يتعلّق بالمقام.

و قد تبيّن بما مرّ: أنّ كلّ تصديق يتوقّف على تصوّرات أكثر من واحد، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر.

---

١٢ـ ***قوله*** ﷺ: ***«فتجزّیء»***

أي: تجزّيء وهماً. و إلاّ فالصورة العلميّة لا تقبل التجزئة و هو الانقسام. و التجزئة الوهميّة هنا، هو أنّ الذهن بعد ما نال زيداً القائم، ثمّ نال زيداً غير قائم و عمراً قائماً، تستعدّ لدرک كلّ من مفهومَي زيد و القائم مستقلاً بعد ما نالهما مركّباً كمفهوم واحد.

١٣ـ ***قوله*** ﷺ: ***«اذا أرادت حكاية ما وجدته فى الخارج»***

سواء أرادت حكايته لنفسها ام أرادت حكايته لغيرها.

١٤ـ ***قوله*** ﷺ: ***«تحكي به الخارج»***

لايخفى عليک: أنّ الحكم من جهة كونه صورة ذهنيّة حاكٍ بنفسه للخارج، و لكونه حاكياً بنفسه تستفيد منه النفس و تحكي به الخارج.

١٥ـ ***قوله*** ﷺ: ***«سيوافيک»***

في الفصل العاشر.

## الفصل التاسع

## ينقسم العلم الحصوليّ إلى بديهيّ و نظريّ

البديهيّ -و يسمّى ضروريّاً أيضاً- ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب و نظر[1]، كتصوّر مفهوم الوجود، و الشيء[2] و الوحدة، و التصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه،

---

١-**قوله**ﷺ: **«ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب و نظر»**

و كما أنّه لا يحتاج إلى اكتساب و نظر، كذلك بداهته و عدم حاجته إلى اكتساب و نظر لا تحتاج إلى اكتساب و نظر؛ لأنّ بداهة جميع البديهيّات من الوجدانيّات. فالقضيّة «الكلّ أعظم من جزئه» بديهيّة أوليّة، و قضيّة «أنا مسرور بلقائك» وجدانيّة، و قضيّة «الأربعة ثلث الاثنى عشر» فطريّة مثلاً. و إذا جعلنا كلاًّ من هذه القضايا موضوعاً، و حملنا عليه قولنا: «بديهيّ» حصلنا على ثلاث قضايا، كلّها من الوجدانيّات.

**قوله**ﷺ: **«ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب و نظر»**

لايخفى عليك: أنّ البديهيّ كما عرّفه المصنّفﷺ ما لا يحتاج إلى نظر، و إن كان قابلاً للإثبات بطريق النظر. و بعبارة اخرى: البديهيّ قسمان: قسم لا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فرض أنه أنكره منكر لم يكن لنا طريق إلى إثباته -مثل استحالة اجتماع النقيضين، و أصل العليّة، و وجود الواقعيّة العينيّة، و كشف العقل البشريّ عن الواقع- و قسم يمكن أن يستدلّ عليه، فلو أنكره منكر أمكن الإتيان بحجة تثبته. و عندئذ تكون الحجّة في الحقيقة تنبيها على أمر بديهيّ. مثل مسألة أصالة الوجود التي يمكن أن يعبّر عنها بقولنا: «الوجود موجود» فإنّ هذه القضيّة بديهيّة أوليّة و لكن تفرض مجهولاً و يستدلّ، و قد مرّ من المصنّفﷺ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى قوله: «و قد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضروريّاً. و قد أقاموا على ذلك حججا هي تنبيهات بناء على ضروريّة المسألة» انتهى.

٢-**قوله**ﷺ: **«الوجود و الشيء»**

و أنّ الأربعة زوج. و النظريّ ما يحتاج في تصوّره ـ إن كان علماً تصوريّاً ـ أو في التصديق به ـ إن كان علماً تصديقيّاً ـ إلى اكتساب و نظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان، و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، و أنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

و قد أنهوا البديهيّات[۳] إلى ستّة أقسام، هي: المحسوسات، و المتواترات، و التجربيّات، و الفطريّات، و الحدسيّات[۴]، و الأوّليّات، على ما بيّنوه في المنطق[۵].

---

جاء في المعرفة الأُولى من المقالة الأُولى من كتاب المعارف الالهيّة لمحمد رفيع پيرزاده من تلامذة المولى رجب على التبريزي أنّ الوجود مرادف لـ«الثبوت» و «الحصول» و «الكون» و الشيء مرادف لـ«الأمر» و«ما» و«الذي». فراجع «منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران ج ۲ ص ۴۶۵».

**۳ـ قوله ﴿ره﴾: *«و قد أنهوا البديهيّات »***

يلوح منه أن حصر البديهيّات في الستّ لا يكون عقليّاً، بل استقرائيّ.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ هذا الحصر للبديهيّات التصديقيّة، و لم أر منهم شيئاً في بيان أقسام البديهيّات التصوّريّة و حصرها.

**۴ـ قوله ﴿ره﴾: *«الحدسيّات»***

في النسخ: الوجدانيّات. و الصحيح ما أثبتناه، لأنّ الوجدانيّات قسم من المحسوسات التي تسمّى مشاهدات أيضاً. فذكرها في النسخ قسيماً لها ليس على ما ينبغي. فكان الأولى تركها و ذكر الحدسيّات بدلها، حتّى يطابق ما جاء في الكتب المنطقيّة. فراجع شرح المطالع، ص ۳۳۲، و أساس الاقتباس، ص ۳۴۵، و الجوهر النضيد، ص ۱۹۹، و القواعد الجليّة، ص ۳۹۴ و البصائر النصيريّة، ص ۱۳۹.

**۵ـ قوله ﴿ره﴾: *«على ما بيّنوه في المنطق»***

أي: لا نطيل بذكرها بعد ما بيّنوه في المنطق، و إن لم تكن من مسائل المنطق؛ فإنّ المنطق هو علم الفكر، يعلم منه ضروب الانتقال من المعلومات إلى المجهولات؛ و أمّا أنّه ما هي المعلومات، و ما هي البديهيّات منها؟ فليس بيانه على المنطقيّ و علم المنطق، بل على الفيلسوف و الفلسفة.

و أولى البديهيّات بالقبول الأوّليّات[٦]؛ و هي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع و المحمول[٧]، كقولنا: الكلّ أعظم من جزئه، و الشيء ثابت لنفسه، أو المقدّم و التالي، كقولنا: العدد إمّا زوج و إمّا فرد.

و أولى الأوّليّات بالقبول قضيّة امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، التي يفصح عنها[٨] قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب و يكذب السلب، أو يصدق السلب و يكذب

---

٦ـ **قوله** ﷺ: ***«أولى البديهيّات بالقبول الأوّليّات»***

لأنّ الأوّليّات لا يحتاج التصديق بها إلى أكثر من تصوّرها. و هذا بخلاف سائر البديهيّات.

و أيضاً تمتنع نقائضها أي من الممتنع صدق نقائضها بدلها، بخلاف المحسوسات و التجربيّات و الحدسيّات و المتواترات.

٧ـ **قوله** ﷺ: ***«يكفي في التصديق بها مجرّد تصوّر الموضوع و المحمول»***

لايخفى: أنّه لا يكفى في الأوّليّات مجرّد تصوّر ذات الموضوع و ذات المحمول، بل لابدّ مع ذلك من اعتبار كلّ منهما مع الآخر. و هذا معنى النسبة الحكميّة. و لا يفرق في ذلك بين أن نقول بكون النسبة الحكميّة جزءاً للقضيّة و بين أن لانقول بذلك؛ فإنّ تعريف الأوّليّ بما أنّه أوّليّ لا ربط له بعدد أجزاء القضيّة. كما أنّ المتواترات و المجرّبات مثلا يؤتى في تعريفها بتكرّر السماع و المشاهدة، مع أنّ السماع و تكرّره و المشاهدة و تكرّرها ليس شيء منها من أجزاء القضيّة.

فلابدّ أن يكون مراده من الموضوع و المحمول هو الموضوع بوصف كونه موضوعاً و المحمول بوصف كونه محمولاً، و واضح أنّه لا يتمّ هذان الوصفان إلاّ بالنسبة الحكميّة. و هكذا في قوله «أو المقدّم و التالي» و بما ذكرنا يرتفع التعارض بين ما ذكره المصنّف في تعريف الأوّليّات و بين ما يذكره القوم من أنّها قضايا يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة الحكميّة.

٨ـ **قوله** ﷺ: ***«يفصح عنها»***

في المعجم الوسيط: أفصح عن مراده: بيّنه و لخّصه.

**قوله** ﷺ: ***«عنها»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عنه»

الإيجاب[٩]، و هي منفصلة حقيقية لا تستغني عنها في إفادة العلم[١٠] قضيّة نظرية و لا بديهيّة، حتّى الاوّليّات: فإنّ قولنا: الكلّ أعظم من جزئه، مثلاً، إنّما يفيد العلم إذا منع النقيض، و كان نقيضه كاذباً.

فهي أوّل قضيّة يتعلّق بها التصديق[١١]، و إليها تنتهي جميع العلوم النظريّة و البديهيّة[١٢] في قياس استثنائيّ[١٣] يتمّ به العلم؛ فلو فرض فيها شكّ، سرى ذلك

---

٩ـ **قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب»***

لا حاجة إلى قوله: «و يكذب السلب» في المقدّم، و لا إلى قوله: «و يكذب الإيجاب» في التالي. و ذلك لأنّ القضيّة الحقيقيّة تدلّ على كلا الأمرين.

و قد مرّ في الفصل السادس من المرحلة السابعة قوله: «فمآل تقابل التناقض إلى قضيّة منفصلة حقيقيّة، هي قولنا:«إمّا أن يصدق الايجاب و إمّا أن يصدق السلب» انتهى.

١٠ـ **قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«في إفادة العلم»***

أي: في إفادة اليقين، و هو الاعتقاد المانع من النقيض.

١١ـ **قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«فهي أوّل قضيّة يتعلّق بها التصديق»***

أقول: بل أوّل قضيّة يتعلّق التصديق بها قضيّة«أنّ الوجود موجود».

١٢ـ **قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«إليها تنتهي جميع العلوم النظريّة و البديهيّة»***

يعني جميع التصديقات، فلا يشمل حكمه هذا التصوّرات، كما لايخفى.

**قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«إليها تنتهي جميع العلوم النظريّة و البديهيّة»***

والذي يتوقّف على أُمّ القضايا إنّما هو نفي نقائضها. فلو فرض شكّ فيها لم يمكن نفي نقائضها، بل احتمل مع صدقها صدق نقائضها أيضاً، فيجتمع العلم بصدقها مع احتمال صدق نقيضها.

و ممّا ذكرنا يتبيّن أن الشكّ في أُمّ القضايا لا يستلزم الشكّ في جميع القضايا و بطلان العلم.

١٣ـ **قوله** ﴿رحمه الله﴾: ***«في قياس استثنائيّ»***

هو قياس استثنائيّ انفصالى مقدمته الأُولى المنفصلة الحقيقيّة المذكورة بصورة شخصيّة، و

في جميع القضايا و بطل العلم من أصله.

و يتفرّع على ذلك:

أوّلاً: أنّ لنا في كلّ قضيّة مفروضة، قضيّة حقّة، إمّا هي نفسها، أو نقيضها.

---

↩ مقدّمته الثانية استثناء عين المقدّم أو التالي؛ تقول ـ مشيراً إلى قولنا الكلّ أعظم من الجزء مثلاً ـ إمّا أن يصدق إيجاب هذه القضيّة أو يصدق سلبها، لكن يصدق إيجابها؛ فينتج أنّه لا يصدق سلبها. و يحصل بذلك امتناع نقيضها، و هو العلم.

إن قلت: كيف تكون البديهيّات بديهيّة عندما يكون حصول العلم بها متوقّفاً على قياس استثنائيّ؟ أو ليس كل ما يحصل العلم به بحجّة نظريّاً؟!

قلت: النظريّ هو ما يحتاج إلى اكتساب و فكر، و الفكر حركات ثلاث: حركة العقل من المطلوب إلى المعلومات، و حركته بين المعلومات و اختيار ما يصلح لتأليف قياس يثبت المطلوب، و حركته من المعلومات المختارة إلى المطلوب، و هذا إنّما يحتاج اليه فيما إذا لم يكن القياس بنفسه حاضراً لدى الذهن، و أمّا فيما يكون قياسه حاضراً مرتكزاً في الذهن فلا يحتاج فيه إلى اكتساب و فكر، فهو بديهيّ.

و يمكن الردّ عليه:

أوّلاً: بأنّ مقتضى ما ذكر رجوع جميع البديهيّات إلى الفطريّات.

و ثانياً: بأنّ مقتضى انتهاء جميع النظريّات و البديهيّات إليها أن تنتهي نفسها إلى نفسها؛ فإنّ قضيّة«إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» أيضاً قضيّة بديهيّة لا يحصل العلم بها إلاّ إذا علم امتناع نقيضها، و لا يعلم امتناع نقيضها إلاّ إذا علم قولنا «إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب». هذا.

فالحقّ أن يقال: إنّ العلم إذا فسّر بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع الحاصل عن علّته، فكلّ قضيّة إنّما يحصل العلم بها من علّته الخاصّة به، و لا يتوقّف العلم بها على شيء آخر حتّى غير علّته الخاصّة حتّى قضيّة «إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» المسمّاة بأولى الأوائل. و أمّا لو زدنا في تعريف العلم قيد كونه مانعاً من النقيض فحصول العلم بكلّ قضيّة و إن كان متوقّفاً على أمّ القضايا إلاّ أنّ الذي يتوقّف عليها هو نفي نقيضها.

و ثانياً: أنّ نقيض الواحد واحد[١٤]، و أن لا واسطة بين النقيضين.

و ثالثاً: أنّ التناقض بين التصوّرين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين[١٥]، كالتناقض بين الإنسان و اللّاإنسان، الراجعين إلى وجود الإنسان و عدمه، الراجعين إلى قولنا: الإنسان موجود و ليس الإنسان بموجود.

**تنبيه:**

السوفسطيّ ــ و هو المنكر لوجود العلم مطلقاً[١٦] ــ لا يسلّم قضيّة أُولى الأوائل؛ إذ لو

---

١٤ـ ***قوله ﷺ: «أنّ نقيض الواحد واحد»***

و إلاّ لزم ارتفاع النقيضين؛ فإنّ كلاً من تلك الأُمور المتكثّرة يرتفع عنده النقيضان؛فإذا كان لـ «الف» نقيضان: «ب» و «ج»، لزم كون كلّ من «ب» و «ج» مرتفعاً عنه النقيضان؛ فإنّ «ب» يرتفع عنه «الف» و «ج» و هما نقيضان، و «ج» أيضاً يرتفع عنه «الف» و «ب» و هما نقيضان. و بنظير البيان يعلم أن لا واسطة بين النقيضين، و إلاّ لزم ارتفاع النقيضين عند الواسطة.

١٥ـ ***قوله ﷺ: «التناقض بين التصوّرين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين»***

إذ التناقض إنّما هو بين الإيجاب و السلب، و التصوّر بما هو لا إيجاب فيه و لا سلب، و ذلك أنّ كلّ تصوّر لا بشرط بالنسبة إلى كلّ من الإيجاب و السلب. يدلّ على ذلك أنّ الإنسان كما يقع موضوعاً لأحكام ثبوتيّة، يمكن أن يقع موضوعاً لسلوبها. فالإنسان و اللّاإنسان مثلاً بما هما تصوّران، لا يتفاوت فيهما الأمر سواء كان الإنسان موجوداً أم معدوماً.

١٦ـ ***قوله ﷺ: «السوفسطيّ و هو المنكر لوجود العلم مطلقاً»***

فإنّ السوفسطيّ و إن كان في الظاهر منكراً للواقع الخارجيّ، و لكنّ السوفسطيّ في الحقيقة هو الذي ينكر العلم،كما يستفاد ذلك من أدلّة السوفسطائيّين أيضاً. و ذلك لأنّ في إنكار الواقعيّة دعوى للعلم بعدم وجود الواقعيّة، فهو في الحقيقة إثبات لواقعيّات؛ إذ لا تنفكّ هذه الدعوى عن إثبات واقعيّة العلم و العالم و كون العلم غير كاشف عن الواقع. و بعبارة أُخرى: السوفسطيّ و إن كان في بادىء الأمر يدّعي العلم بعدم وجود واقع خارجيّ، إلاّ أنّه بعد الإلتفات إلى أنّ في هذه

سلّمها كان ذلك اعترافاً منه بأنّ كلّ قضيّتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقّة صادقة، و فيه اعتراف بوجود علمٍ مّا[١٧].

ثمّ إنّ السوفسطيّ[١٨]، بما يظهر من الشكّ في كلّ عقد[١٩]، إمّا أن يعترف بأنّه يعلم أنّه شاكّ، و إمّا أن لا يعترف. فإن اعترف بعلمه بشكّه، فقد اعترف بعلم مّا؛ فيضاف إليه تسليمه لقضيّة أُولى الأوائل، و يتبعه العلم بأنّ كلّ قضيّتين متناقضتين فإنّ إحداهما حقّة صادقة. و تعقُب ذلك علوم أُخرى[٢٠].

---

↩ الدعوى تسليماً بوجود واقع الخارجيّ بل واقعيّات خارجيّة، ينتقل إلى انكار وجود العلم مطلقاً، حتّى العلم بعدم وجود واقع خارجيّ.

صرّح بذلك كلّه المصنّف ﷺ في المقالة الثانية من أُصول فلسفة؛ فيؤول أمر السوفسطيّ إلى أن يظهر الشكّ في كلّ شيء. و لذا قال المصنّف ﷺ بعد سطرين: «ثمّ إنّ السوفسطيّ بما يظهر من الشكّ في كلّ عقد» انتهى.

١٧ـ **قوله ﷺ: «و فيه اعتراف بوجود علم مّا»**

اعتراف بقضيّة أُولى الاوائل تفصيلاً، و اعتراف بصدق كلّ قضيّة أو نقيضها إجمالاً.

١٨ـ **قوله ﷺ: «ثمّ إنّ السوفسطيّ»**

شروع في بيان كيفيّة مقابلة السوفسطائيّين و علاجهم.

ولا يخفى: أنّ الكلام هنا في من يدّعي الشكّ أو يعدّ من الشكّاكين و إن لم يكن في الحقيقة سوفسطائيّاً منكراً لوجود العلم مطلقاً، كما لايخفى أنّ حصر السوفسطائيّين في الطوائف التسع المذكورين في الكتاب حصر استقرائيّ.

١٩ـ **قوله ﷺ: «في كلّ عقد»**

أي: في كلّ قضيّة؛ فإنّ العقد من أسماء القضيّة.

٢٠ـ **قوله ﷺ: «تعقُب ذلك علوم أُخرى»**

في المعجم الوسيط: عَقَب يعقُب فلانٌ فلاناً عَقْباً: خَلَفه و جاء بعقِبه.

**قوله ﷺ: «تعقُب ذلك علوم أُخرى»**

↩

و إن لم يعترف بعلمه بشكّه، بل أظهر أنّه شاكّ في كلّ شيء و شاكّ في شكّه ليس يجزم بشيء لَغت محاجّته و لم ينجع فيه برهان[٢١].

و هذا الإنسان إمّا مصاب بآفة اختلّ بها إدراكه، فليراجع الطبيب؛ و إمّا معاند للحقّ، يظهر ما يظهر ليدحض به الحقّ فيتخلّص من لوازمه؛ فليضرب، و ليعذّب[٢٢]، و ليمنع ممّا يحبّه، و ليجبر على ما يبغضه؛ إذ كلّ شيء و نقيضه عنده سواء.

نعم!بعض هؤلاء المظهرين للشكّ ممّن راجع العلوم العقليّة و هو غير مسلّح بالأُصول المنطقيّة و لا متدرّب في صناعة البرهان[٢٣]، فشاهد اختلاف الباحثين

---

↩ فإنّه إذا اعترف بشكّه بوجدانه إيّاه اُلزم بعلمه بأُمور اُخرى يجدها أيضاً، إذ لا فرق بين الوجدانيّات في ذلك، و إذا اعترف بقضيّة أُولى الاوائل اُلزم بغيرها من الأوّليّات كذلك.

٢١ـ **قوله ﷺ: *«لم ينجع فيه برهان»***

في قواميس اللغة «لم ينجع»، بخلاف ما في النسخ من قوله: «لم ينجح»؛ و لذا قال المصنّف ﷺ في بداية الحكمة: «لم ينجع»

٢٢ـ **قوله ﷺ: *«فليضرب و ليعذّب»***

قال الشيخ في الفصل الثامن سن المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء ص ٥٣ ط. مصر:«و أمّا المتعنّت فينبغي أن يكلّف شروع النّار، إذ النّار و اللانار واحد؛ و أن يولم ضرباً، إذ الوجع و اللّاوجع واحد؛و أن يمنع الطعام و الشراب، إذ الأكل و الشرب و تركهما واحد.» انتهى.

٢٣ـ **قوله ﷺ: *«و لا متدرّب في صناعة البرهان»***

وجه تخصيصه بالذكر، أنّ المفيد للحقّ و اليقين هو البرهان فقط، دون سائر الصناعات، و لذا عدّه الشيخ فريضة و سائر الصناعات نافلة. قال في كتاب البرهان من الشفاء، ص ٥٤: «الغرض الأفضل ... هو التوصّل إلى كسب الحقّ و اليقين. و هذا الغرض يفيده هذا الفن، دون سائر الفنون. و الأولى في كلّ شيء أن يقدّم الأهمّ، و أن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النفل. فأمّا ما يفيده سائر الفنون، فكان من الأمور التي ينتفع ببعضها في الأُمور المدنيّة المشتركة، دون استفادة الكمالات الخاصّيّة، إلاّ ما يتعلّم منه على سبيل ما يتعلّم الشرّ ليحذر. و الكمال الخاصّ قبل ↩

في المسائل بالإثبات و النفي، و رأى الحجج التي أقاموها على طرفي النـقيض، و لم يقدر ـ لقلّة بضاعته ـ على تميز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض[٢٤] في المسألة بعد المسألة[٢٥]، فأساء الظنّ بالمنطق، و زعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمن معه الخطأ في الفكر، و لا سبيل إلى العلم بشيء على ما هو عليه.

و هذا، كما ترى، قضاء بتّيّ منه بأُمور كثيرة، كتباين أفكار الباحثين و حججهم من غير أن يترجّح بعضها على بعض، و استلزام ذلك قصور الحجّة مطلقاً عن إصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته؛ فليعالج بإيضاح القوانين المـنطقيّة، و إراءة قضايا بديهيّة[٢٦] لا تقبل الشكّ في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، و امتناع سلبه عن نفسه؛ و ليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا[٢٧]، و ليؤمر أن

---

↵ الكمال المشترک؛ و ذلك لأنّ بعضها يتعلّم ليتحرّز منه، و بعضها ليرتاض به أو ليكبح بـه معاند الحقّ، و بعضها ليقدر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنّون منه ظنّاً أو يتخيّلون تخيّلاً.» انتهى.

٢٤ـ **قوله ﷺ: «طرفي النقيض»**

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمة و نهاية الحكمة طبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «طريق النقيض».

٢٥ـ **قوله ﷺ: «بعد المسألة»**

هذا هو الصحيح، كما في بداية الحكمة و طبعة الزهراء، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «ببعد المسألة».

٢٦ـ **قوله ﷺ: «و إراءة قضايا بديهيّة»**

و تذكير أنّ اختلاف الباحثين و لو أوجب الشكّ في العلوم النظريّة، لكنّه لا وجه لأن يوجب الشكّ في العلوم البديهيّة التي لم يختلفوا فيها.

٢٧ـ **قوله ﷺ: «ليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا»**

فإنّه كثيراً ما يوجب تصوّر أجزائها التصديق بها، كما في البديهيّات الأوّليّة. كما أنّه ربّما يكون الشكّ و الإنكار مسبّباً عن عدم تصوّر أجزاء القضيّة تصوّراً صحيحاً.

يتعلّم العلوم الرياضيّة[۲۸].

و هناک طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلّمون الإنسان و إدراكاته، و يظهرون الشكّ في ما وراء ذلك؛ و طائفة أُخرى تفطّنوا بما في قولهم: «نحن و إدراكاتنا» من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسيّ و إدراكاتهم، و لا فرق بين هذا العلم و بين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج، فبدّلوا الكلام من قولهم: أنا و إدراكاتي.

و يدفعه أنّ الإنسان ربما يخطأ في إدراكاته[۲۹]، كأخطاء الباصرة و اللّامسة و غيرها من أغلاط الفكر[۳۰]؛ و لولا أنّ هناک حقائق خارجيّة يطابقها الادراک أو لا يطابقها، لم يستقم ذلك. على أنّ كون إدراک النفس و إدراک إدراكاتها إدراكاً

---

۲۸ـ **قوله** ﷺ: ***«و ليؤمر أن يتعلّم العلوم الرياضيّة»***

و ذلك لفائدتين الأُولى: رياضة الذهن و إلمامه بالمعقولات حتّى يستعد لإدراک القضايا الفلسفيّة. و من هنا كان أفلاطون قد كتب على باب مدرسته أنّه «من لم يحسن الهندسة فلا يدخل المدرسة».

الثانية: الالتفات إلى علوم نظريّة لا اختلاف فيها، و ذلك لوضوح مفاهيمها، و بداهة شكل القياس فيها. فإنّ لمّيّة ابتعاد الرياضيّات عن الغلط ـ كما نبّه عليه الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من برهان الشفاء ص ۱۹۶، ط. مصر ـ هو وضوح مفاهيمها، و بداهة شكل القياس فيها. لا ما ذكره بعض الفلاسفة الغربيّين من أنّها هي التجربة؛ فإنّ التجربة لا تفيد يقيناً أصلاً، كيف و أنت ترى تبدّل الآراء في العلوم التجربيّة يوماً بعد يوم؟!

۲۹ـ **قوله** ﷺ: ***«انّ الإنسان ربّما يخطأ في ادراكاته»***

لمّا كان هؤلاء الشكّاكون إنّما ذهبوا إلى الشكّ بحجّة خطأ الحواسّ ـ على حدّ تعبيرهم ـ صحّ اخذ المصنّف ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ من نفس دليلهم دفعاً لمرامهم. و إلاّ فلو كانوا لم يتمسّكوا بالخطأ لم يستقم دفع مدّعاهم بوجود الخطأ؛ لأنّه كان لهم عند ذاك أن لا يقرّوا بوجود الخطأ.

۳۰ـ **قوله** ﷺ: ***«من أغلاط الفكر»***

اشارة إلى أنّ الخطأ ليس للحواسّ، بل للفكر في تفسير ما يناله من طريق الحواسّ.

علميّاً، و كون ما وراء ذلك من الإدراكات شكوكاً، مجازفة بيّنة[٣١].

و من السفسطة قول القائل: إنّ الذي يفيده البحث التجربيّ أنّ المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجيّ، ليست تطابق صورها التي في الحسّ[٣٢]، و إذ كانت العلوم تنتهي إلى الحسّ؛ فلا شيء من المعلوم يطابق الخارج، بحيث يكشف عن حقيقته[٣٣].

---

**٣١ـ *قوله﵀: «مجازفة بيّنة»***

لما مرّ آنفاً من أنّه لا فرق بين هذا العلم و بين غيره من الإدراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج.

لا يقال: لا مجازفة؛ فإنّ إدراك النفس و إدراك إدراكاتها علوم حضوريّة، و العلم الحضوريّ لا يحتمل الخطأ، بخلاف إدراكاتنا لما وراءنا التي هي علوم حصوليّة. فإنّه يقال: إدراك النفس ذاتها و إدراكها لإدراكاتها بالعلم الحضوريّ خارج عن محلّ الكلام، لأنّ المقسم للبديهيّ و النظريّ هو العلم الحصوليّ. و قولهم: «أنا و إدراكاتي» علم حصوليّ.

إن قلت: إدراك النفس ذاتها و إدراكاتها و إن كان إدراكاً حصوليّاً، لكنّه مأخوذ من معلوم حضوريّ، و هو السبب في كشفه عن الواقع. و هذا بخلاف سائر الإدراكات.

قلت: الكشف و الحكاية من الخواصّ اللازمة بل من مقوّمات العلم الحصوليّ، من دون فرق بين ما يؤخذ من معلومات حضوريّة و بين ما لا يؤخذ منها.

هذا مضافاً إلى ما أثبته المصنّف﵀ في الفصل الأوّل، من أنّ العلوم الحصوليّة بأجمعها مأخوذة من معلومات حضوريّة، هي المجرّدات العقليّة أو المثاليّة التي تحضر بوجوداتها عند النفس فتشاهدها مشاهدة حضوريّة.

**٣٢ـ *قوله﵀: «أنّ المحسوسات، بما لها من الوجود الخارجيّ، ليست تطابق صورها التي في الحسّ»***

قال في بداية الحكمة حكاية عنهم: «إنّ الصوت، بما له من الهويّة الظاهرة على السمع، ليس له وجود في خارجه؛ بل السمع إذا اتّصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ و إذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء و اللون.» انتهى.

**٣٣ـ *قوله﵀: «حقيقته»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حقيقة»

و يدفعه[٣٤] أنّه إذا كان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج، و سائر العلوم منتهية إلى الحسّ، حكمها حكمه، فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف ما يناله الحسّ[٣٥]، و المفروض أنّ كلّ إدراك حسّيٌّ أو منتهٍ إلى الحسّ، و لا سبيل للحسّ إلى الخارج؟! فمآل القول إلى السفسطة، كما أنّ مآل القول بأنّ الصور الذهنيّة أشباح للأُمور الخارجيّة إلى السفسطة.

و من السفسطة أيضاً قول القائل: إنّ ما نعدّه علوماً ظنون، ليست من العلم المانع من النقيض في شيء.

و يدفعه أنّ هذا القول:«إنّ ما نعدّه علوماً ظنون»، بعينه قضيّة علميّة؛ و لو كان ظنّيّاً، لم يفد أنّ العلوم ظنون، بل أفاد الظنّ بأنّها ظنون[٣٦]. فتأمّله و اعتبر.

و كذا قول القائل: إنّ علومنا نسبيّة، مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك

---

**٣٤ـ قوله ﷺ: «يدفعه»**

هذا جواب نقضيّ. و يضاف إليه أيضاً أنّه لو كانت العلوم كلّها منتهية إلى الحسّ، و كان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس، فمن أين حصل هذا القول الذي اخترتموه، فإن كان لا يكشف عن حقيقة، فهو باطل، و إن كان يكشف عنها نقض نفسه.

هذا كلّه في مقام النقض و المناقضة.

و أمّا الجواب الحلّيّ فهو أنّ الاستدلال المذكور باطل صغرى و كبرى. أمّا الصغرى فلأنّ العلوم ليست كلّها حسّيّة أو منتهية إلى الحسّ، و أمّا الكبرى فلأنّ عدم مطابقة الموجودات الخارجيّة لصورها التي في الحسّ في بعض الأمور، لا يقتضي عدم مطابقة الصور التي في الحسّ لواقعيّاتها الخارجيّة مطلقاً.

**٣٥ـ قوله ﷺ: «فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف ما يناله الحسّ»**

قال في بداية الحكمة في هذا المقام:«... من أدرك أنّ حقيقة الصوت ارتعاش بعدد كذا؟! و حقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟!» انتهى.

**٣٦ـ قوله ﷺ: «بل أفاد الظنّ بأنّها ظنون»**

و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

بالنسبة إلى كلّ شرط علم، و ليس هناك علم مطلق. و لا هناك علم دائم، و لا كلّيّ، و لا ضروريّ.

و هذه أقوال ناقضة لنفسها؛ فقولهم: «العلوم نسبيّة»[٣٧]، إن كان نفسه قولاً نسبيّاً، أثبت أنّ هناك قولاً مطلقاً، فنقض نفسه؛ و لو كان قولاً مطلقاً، ثبت به قول مطلق، فنقض نفسه؛ و كذا قولهم: لا علم مطلقاً[٣٨]. و قولهم: لا علم كلّيّاً، إن كان نفسه كلّيّاً نقض نفسه؛ و إن لم يكن كلّيّاً، ثبت به قول كلّيّ فنقض نفسه. و كذا قولهم: لا علم دائماً، و قولهم: لا علم ضروريّاً، ينقضان أنفسهما، كيفما فرضا.

نعم في العلوم العمليّة شوب من النسبيّة[٣٩]، ستأتي الإشارة اليه[٤٠] إن شاء اللّه تعالى.

---

٣٧ـ **قوله ﷺ: *«فقولهم: العلوم نسبيّة»***

أي: فإنّ قولهم. فهذا أيضاً من موارد استعمال المصنّف الفاء للسببيّة.

٣٨ـ **قوله ﷺ: *«كذا قولهم: لا علم مطلقاً»***

فإنّ قولهم هذا بيان سلبيّ لسابقه، و هو قولهم: «العلوم نسبيّة» كقضيّة موجبة كلّيّة.

٣٩ـ **قوله ﷺ: *«في العلوم العمليّة شوب من النسبيّة»***

العلوم العمليّة هي الاعتباريّات بالمعنى الثالث من المعاني التي يأتى ذكرها في تنبيه الفصل الآتي، و هي المعاني التصوريّة أو التصديقيّة التي لا تحقّق لها في ما وراء ظرف العمل، كالرئاسة و الزوجيّة و....

و أمّا أنّ فيها شوباً من النسبيّة فبيانه أنّ الرئاسة إنّما تعتبر لزيد مثلاً في شروط و أحوال، فهو في غير هذه الشروط و الأحوال مخلوع عن الرئاسة أو منخلع، أو يعتبر رئيساً على قوم فلا رئاسة له على غيرهم، و هكذا.

٤٠ـ **قوله ﷺ: *«ستأتي الاشارة إليه»***

في الفصل الآتي.

## الفصل العاشر

## ينقسم العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ و اعتباريّ[1]

و الحقيقيّ[2][3] هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره، و تارة في

---

١ـ **قوله**ﷺ: ***«ينقسم العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ و اعتباريّ»***

لايخفى: أنّ المقسم في هذا التقسيم هو التصوّر، بل خصوص التصوّر الكلّيّ الذي يعبّر عنه بالمعقول. ولذا تسمّى المفاهيم الحقيقيّة بالمعقولات الأُولى، والمفاهيم الاعتباريّة بالمعقولات الثانية.

و أمّا التصديق و هو إدراك وجود نسبة أو عدمها، فهو اعتباريّ مطلقاً، فلو كانت النسبة موجودة في الخارج، فهو معقول ثانٍ فلسفيّ، و إن لم تكن النسبة موجودة في الخارج ـ بأن كان ما في الخارج واحداً و لكن حلّله العقل إلى أمرين؛ بأن فهم منه مفهومين جعل أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً، على ما بيّنه المصنّفﷺ في حقيقة الحكم ـ فهو معقول ثانٍ منطقيّ.

هذا على ما هو الحقّ في حقيقة التصديق. و أمّا على ما ذهب إليه المصنّفﷺ فهو أيضاً اعتباريّ من جهة أنّه مركّب من التصوّرات، و لا أقلّ من أنّ الحكم و النسبة منها اعتباريّان، و المركّب يتبع أخسّ أجزائه.

و أمّا التصوّرات الحسّيّة و الخياليّة، التي قد يعبّر عنها بالتصوّرات الجزئيّة، فهي جميعاً من العلوم الحقيقيّة و الماهيّات.

و يتبيّن بما ذكرنا أنّه يمكن أن يجعل المقسم مطلق العلم الحصوليّ أيضاً، كما فعله المصنّفﷺ باعتبار أنّ جميع أقسام العلم الحصوليّ داخلة في أقسام هذا التقسيم، و إن لم تتحقّق جميع أقسام هذا التقسيم إلاّ في الإدراك العقليّ.

٢ـ **قوله**ﷺ: ***«الحقيقيّ»***

الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان؛ و لازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود و العدم[۳]. و هذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو.

و الاعتباريّ خلاف الحقيقيّ، و هو إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، مترتّباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة، لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه، كالوجود، و صفاته الحقيقيّة ـ كالوحدة و الوجوب و نحوها ـ أو حيثيّة أنّه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل الذهن، و إلّا لانقلب الى ما يقبل الوجود الخارجيّ، فلا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّا له[۴]. و إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم

---

↳ أي: هي الحقيقة التي توجد تارة في الخارج... و تارةً في الذهن... و يلزمها أن تكون متساوية النسبة إلى ترتّب الآثار و عدمه، و هذه الحقيقة ليست إلاّ الماهيّة، حيث توجد في الخارج و توجد بعينها في الذهن، كما ثبت في الوجود الذهنيّ. فالمراد بالمفهوم هو الواقع الذي حصل في الذهن. و لايخفى عليك: أنّ التقسيم الحاضر إنّما يبتني على أمرين: الأوّل: حضور الماهيّات بأعيانها في الذهن، بمعنى أنّها تحضر بحقائقها لدى العقل، و ليس كذلك؛ فإنّ الحاضر للذهن لدى العلم من الأشياء إنّما هي مفاهيمها الحاكية لها. و قولهم بعينها إنّما هو في مقابل القول بالإضافة الذي يرى أنّه لا يحصل لدى الذهن عند العلم بالأشياء شيء أصلاً و القول بالشبح الذي يرى حضور أشباحها ـ دون أنفسها ـ لدى الذهن.

الثاني: أصالة الماهيّة، حيث إنّه على هذا الرأي يتمّ وجود الماهيّة في الخارج، و ترتّب الآثار عليها. و أمّا بناء على اعتباريّة الماهيّة، فالآثار إنّما هي للوجود، و نسبتها إلى الماهيّة تجوّز، كنسبة الوجود إليها.

۳ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«تتساوى نسبته إلى الوجود و العدم»***

ويلزمه تساوي نسبته إلى ترتّب الآثار و عدمه، فيكون لا بشرط بالنسبة إلى كلّ منهما يجتمع مع كلّ منهما، فيصّح بذلك قولنا: إنّ الموجود منه في الذهن هو نفس ما في الخارج، و هو العلم الحقيقيّ.

۴ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«فلا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له»***

↲

الكلّيّ، و الجنس، و الفصل، فلا يوجد في الخارج؛ و إلاّ لانقلب.

فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة؛ لكنّها مصداقاً إمّا خارجيّة محضة لا تدخل الذهن، كالوجود و ما يلحق به؛ أو بطلان محض، كالعدم؛ و إمّا ذهنيّة محضة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنتزعة من الخارج[٥]؛ فليست بماهيّات موجودة تارة بوجود خارجيّ و أُخرى ذهنيّ، لكنّها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصوليّة[٦] لا يترتّب عليها الآثار، فتنتزع من مصاديق في الذهن.

أمّا المعاني التي حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها في الذهن، فإنّه كان لأذهاننا أن تاخذ بعض ما تنتزعه من الخارج، و هو مفهوم، مصداقاً تنظر إليه، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه[٧]، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدّة من أفراد، كزيد و

---

لأنّ الوجود الذهنيّ وجود مقيس، و أمر نسبيّ، فما لم يكن هناك وجود خارجيّ يقاس إليه لم يعقل وجود ذهنيّ.

**٥ـ قوله ﷺ: «*فليست بمنتزعة من الخارج*»**

لايخفى عليك: أنّ هذا التعبير إنّما يناسب النظر البدويّ في العلم الحصوليّ. و أمّا بحسب النظر الدقيق و انتهائه إلى العلم الحضوريّ فلابدّ أن يقال: فليست منتزعة بارتباط النفس بالخارج، إذ في ذلك النظر لا تنتزع المفاهيم من المصاديق الخارجيّة المادّيّة، بل من المجرّدات المثاليّة أو العقليّة، و إن كان لابدّ من استعداد النفس لهذا الانتزاع من ارتباطها بالمصاديق الخارجيّة المادّيّة.

**قوله ﷺ: «*فليست بمنتزعة من الخارج*»**

عطف على قوله: «فهذه مفاهيم ذهنيّة معلومة...» فالضمير في «ليست» يرجع إلى المفاهيم المذكورة بأقسامها الثلاثة.

**٦ـ قوله ﷺ: «*بشهادة كونها علوماً حصوليّة*»**

و قد مرّ في الفرع الثاني من فروع الفصل الثالث أنّ أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقّف على نوع من الاتّصال بالمصداق و الارتباط بالخارج.

**٧ـ قوله ﷺ: «*فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه*»**

عمرو و بكر و غيرهم، فتأخذه و تنصبه مصداقاً[٨] و هو مفهوم، تنظر فيما تحفّه من الخواصّ؛ فتجده تمام ماهيّة المصاديق، و هو النوع؛ أو جزء ماهيّتها، و هو الجنس، أو الفصل؛ أو خارجاً مساوياً، أو أعمّ، و هو الخاصّة أو العرض العامّ[٩]؛ و تجده تقبل الصدق على كثيرين، و هو الكلّيّة. و على هذا المنهج.

و أمّا المفاهيم التي حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها في الخارج أو ليست فيه، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة[١٠] و عدمه في السالبة.

---

الاعتبار هنا بمعنى الملاحظة. أي: فيلاحظ و يرى العقل له خواصّ بالاضطرار. و بعبارة أُخرى: يدرك العقل له خواصّ إدراكاً ضروريّاً، لا يحتاج فيه إلى وسط. لأنّ هذه الخواصّ من الوجدانيّات، و قد يشعر بذلك قوله: «فتجده تمام ماهيّة المصاديق، إلى آخره». انتهى.

**قوله ﷺ: *«إلى أن يعتبر له خواصّ تناسبه»***

أي: يفهم له خواصّ تكون اعتباريّة و لا تكون مفاهيم حقيقيّة.

**٨ـ قوله ﷺ: *«فتأخذه و تنصبه مصداقاً»***

قوله: «مصداقاً» مفعول ثانٍ للفعلين على طريقة التنازع.

**٩ـ قوله ﷺ: *«أو خارجاً مساوياً أو أعمّ و هي الخاصّة أو العرض العامّ»***

لايخفى: أنّ الخاصّة ـ و هو العرضيّ المحمول على ما تحت حقيقة واحدة فقط ـ أعمّ من أن تكون شاملة لجميع أفرادها، و تسمّى خاصة شاملة، أو لم تكن، فتكون أخصّ و غير شاملة. فتخصيص الخاصّة بالخارج المساوي لا وجه له.

**١٠ـ قوله ﷺ: *«فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة»***

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظله ـ في التعليقة: «لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود و تعرّف الذهن عليه؛ و إنّما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهيّ التصوّر، بل هو أوّل التصوّرات و أعرفها. و إنّما سيّدنا الاستاذ ـ يعنى به المصنّف ﷺ ـ هو أوّل من تعرّض له من فلاسفتنا فيما نعلم.»

**قوله ﷺ: *«من الحكم الذي في القضايا الموجبة»***

يعنى: الحمليّة الموجبة. كما تشهد له كلماته الآتية.

بيان ذلك: أنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيّات المحسوسة[١١]، أخذت ما نالته، فاختزنته في الخيال[١٢]؛ و إذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني[١٣] و أخذته للاختزان، وجدته عين ما نالته أوّلاً و منطبقاً عليه، و هذا هو الحمل الذي هو اتّحاد المفهومين وجوداً[١٤]؛ ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة[١٥] ثمّ جعلهما واحداً[١٦]، كان ذلك حكماً منها و فعلاً لها، و هو مع

---

١١ـ **قوله**: ***«بعض الماهيّات المحسوسة»***

كالبياض مثلاً.

١٢ـ **قوله**: ***«اخذت مانالته، فاختزنته فى الخيال»***

الصحيح فى العبارة: تأخذ مانالته: و تختزنه في الخيال.

١٣ـ **قوله**: ***«اذا نالته ثانياً، أو في الآن الثاني»***

الأوّل كما إذا أدرك أفراداً أُخر من تلك الماهيّة و انتزع منها الماهيّة، كما انتزعها أوّلاً من عدّة أفراد. و الثاني هو أن يتذكّر و يعيد الماهيّة التي أدركها أوّلاً من دون أن ينتزع ثانياً من أفراد أُخر.

١٤ـ **قوله**: ***«الذي هو اتّحاد المفهومين وجوداً»***

أعمّ من أن يتحدا وجوداً ذهنيّاً و خارجيّاً، كما في الحمل الأوّليّ، أو وجوداً خارجيّاً فقط، كما في الحمل الشائع. و المقصود هنا هو الأوّل كما لايخفى.

١٥ـ **قوله**: ***«ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة»***

يظهر منه أنّ الحكم غير الحمل، و أنّ الحمل هو وجدان النفس اتّحاد المفهومين وجوداً، و الحكم بيان وحدتهما و جعلهما واحداً بعد إعادة المفهوم مكرّراً. فراجع أُصول الفلسفة للمصنّف.

ـ **قوله**: ***«مكرّراً بالاعادة بعد الاعادة»***

إنّما احتاج إلى الإعادة المتكرّرة، لأنّ الحكم و هو نسبة وجوديّة، لايمكن أن يتحقّق إلّا بين أمرين: هما الموضوع و المحمول.

١٦ـ **قوله**: ***«ثمّ جعلهما واحداً»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ثمّ جعلها واحداً»

ذلك محاك للخارج[١٧]، و فعلها هذا نسبة وجوديّة و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً[١٨].

ثمّ للنّفس أن تتصوّر الحكم ـ الذي هو فعلها ـ و تنظر إليه نظراً استقلاليّاً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتتصوّر وجود المفهوم، ثم تجرّده، فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، و يقع على مصداقه الخارجيّ، و إن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه في الخارج؛ فهي مصاديق له، و ليست بافراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها[١٩]. ثمّ تنتزع من مصاديقه

---

١٧ـ **قوله** ﷺ: ***«و هو مع ذلك محاك للخارج»***

و الخارج هذا أعمّ من خارج النفس و داخلها؛ فإنّ النفس و علومها أيضاً أمور خارجيّة. و المراد بالخارج هنا هو النفس، حيث إنّ النظر في الحمل المذكور إلى المفهوم، و أنّه هو هو، و واضح أنّ موطن المفهوم هو النفس.

١٨ـ **قوله** ﷺ: ***«فعلها هذا نسبة وجوديّة و وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً»***

لايخفى صراحته في أنّ الحكم هي النسبة الموجودة بين طرفي القضيّة.

**قوله** ﷺ: ***«فعلها»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فعله»

**قوله** ﷺ: ***«قائم بالطرفين اعتباراً»***

قد مرّ أيضاً في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية أنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ، كقولنا: «الإنسان إنسان» لا رابط فيها، إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط... إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء و نفسه.

١٩ـ **قوله** ﷺ: ***«و ليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها»***

فإنّ الفرد للشيء هو الشيء مشروطاً بخصوصيّات. فالفرد هو الماهيّة نفسها و لكن بشرط شيء. و لمّا كان الوجود والعدم و غيرهما من المعقولات الثانية الفلسفيّة، و لم تكن هي نفس الشيء، فليس الخارج هو نفس هذه مقترناً بشرائط و خصوصيّات.

ﷺ

صفاته الخاصّة به[٢٠]، كالوجوب، و الوحدة، و الكثرة، و القوّة، و الفعل، و غيرها.

ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيّات المحسوسة فاختزنته ثمّ نالت ماهيّة أُخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأُولى منطبقة عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتهما بعد الاختزان، لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهيّة المكرّرة، من الحكم، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها[٢١]، و هو سلب الحمل المقابل للحمل[٢٢]؛ ثمّ نظرت إليه مستقلاًّ، مضافاً، فتصوّرته سلب المحمول عن الموضوع، ثمّ مطلقاً، فتصوّرته سلباً و عدماً، ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً[٢٣]، كعدم الميز بين الأعدام و تميّزها بالإضافة إلى الموجودات.

و قد تبيّن ممّا تقدّم أوّلاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن

---

**قوله ﷺ: «مأخوذ»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مأخوذة»

**٢٠ـ قوله ﷺ: *«ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به»***

إذا لم يمكن انتزاع الوجود من المصاديق، فكيف يمكن انتزاع صفاته الخاصّة به منها، و الحال أنّ صفات الوجود عين الوجود؟!

**٢١ـ قوله ﷺ: *«لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها»***

فلمّا كان الحكم فعلاً اعتبر العقل عدمه موجوداً؛ بأن عدّ عدم الحكم و هي اللّاواقعيّة واقعيّة، كما يعتبر الفضاء الخالي من زيد عدماً لزيد، باعتبار أنّه كان شاغلاً له فيما مضى.

**٢٢ـ قوله ﷺ: *«و هو سلب الحمل المقابل للحمل»***

لايخفى عليك: أنّ مراده بسلب الحمل هو عدم الحمل، و لذا أردف في السطر اللاحق قوله «سلباً» بقوله: «و عدماً»؛ و ذلك لأنّ السالبة عنده لا حمل فيها، لا أنّ فيها سلب الحمل.

**٢٣ـ قوله ﷺ: *«ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً»***

أي: رأت فيه خواصّ ثابتة له بالضرورة. و لكن لمّا كان أصل وجوده بالاعتبار كان ثبوت الخواصّ له أيضاً في عالم الاعتبار، و لذا عبّر بقوله: «اعتبرت».

معاً[٢۴] ـ كالعلم و الحياة[٢۵] ـ فهو اعتباريّ؛ و إلّا كان الواجب ذا ماهيّة، تعالى عن ذلك.

و ثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة ـ كالحركة ـ فهو اعتباريّ، و إلّا كان مجنّساً بأزيد من جنس واحد، و هو محال.

و ثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا حدّ لها[٢۶]، و لا تؤخذ في حدّ ماهيّة جنساً لها[٢٧]،

.......................................

---

٢۴ـ **قوله** ﷺ: ***«ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب و الممكن معاً»***

و بطريق أولى ما كان محمولاً على الواجب فقط.

**قوله** ﷺ: ***«ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً»***

لايخفى عليك: أنّ الحمل إنّما يدلّ على كون المحمول الماهويّ ماهيّة للموضوع إذا كان محمولاً عليه من دون اشتقاق أو زيادة «ذو»، فلمّا كان العلم يحمل على الواجب و ـ الممكن حيث يقال: الواجب علم و يقال: المجرّد مثلاً علم و الصورة الذهنيّة علم ـ علم أنّه ليس ماهيّة، و إلّا لكان ماهيّة للواجب، فكان الواجب ذا ماهيّة. و هكذا في حمل مفهوم على أزيد من مقولة واحدة، فحيث يحمل على الجوهر و الكمّ و الكيف أنّها حركة، علم أنّ الحركة ليست مقولة.

٢۵ـ **قوله** ﷺ: ***«كالعلم و الحياة»***

لا كالعالم و الحيّ؛ فإنّ هذه المفاهيم كجميع مفاهيم المشتقّات ليست من الماهيّة في شيء. فراجع ذيل الفصل الثالث من المرحلة الثانية مع تعاليقنا عليه.

٢۶ـ **قوله** ﷺ: ***«لا حدّ لها»***

للحدّ إطلاقان، الأوّل: الحدّ بالمعنى الأعمّ، و هو التعريف، سواء كان بالفصل أم بالخاصّة، مع الجنس أو بدونه. و الثاني الحدّ بالمعنى الأخصّ، و هو التعريف بالفصل. و المعنى الثاني هو المراد هنا كما لايخفى، و يظهر ممّا سيأتي بعد صفحة من قوله: «أمّا أنّها لا حدّ فإنّها لا ماهيّة لها داخلة في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حدّ لها» انتهى.

٢٧ـ **قوله** ﷺ: ***«و لا تؤخذ في حدّ ماهيّة جنساً لها»***

و إن أمكن أن يكون فصلاً، لأنّ الفصل ليس ماهيّة و إنّما هو من سنخ الوجود.

و كذلك سائر الصفات الخاصّة بالماهيّات[٢٨]، كالكلّيّة، إلاّ بنوع من التوسّع[٢٩].

**تنبيه:**

و للاعتباريّ فيما اصطلحوا عليه معانٍ أُخر ـ غير ما تقدّم ـ خارجة من بحثنا[٣٠]؛

أحدها: ما يقابل الأصالة[٣١] بمعنى: منشأيّة الآثار بالذات، المبحوث عنه[٣٢] في مبحث أصالة الوجود و الماهيّة.

الثاني: الاعتباريّ بمعنى: ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقيّ الذي له

---

٢٨ـ **قوله** ﷺ: ***«و كذلك سائر الصفات الخاصّة بالماهيّات»***

أي: كما أنّه لا حدّ للمعاني الاعتباريّة، و ليست حدّاً و جنساً و هي من صفات الماهيّة، كذلك ليس لها سائر الصفات الخاصّة بالماهيّات، كالكلّيّة التي قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة أنّها خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن.

٢٩ـ **قوله** ﷺ: ***«إلّا بنوع من التوسّع»***

بأن يتوسّع في الحدّ فيركّب من العرضيّ العامّ و الخاصّة، كما يتركّب من الجنس و الفصل، و يتوسّع في الجنس حتّى يشمل العرضيّ العامّ، و يتوسّع في تعريف الكلّيّ، و يعرّف بما لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من مصداق واحد، سواء كان فرداً أم لم يكن، بدلاً من أن يعرّف بالمفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد.

٣٠ـ **قوله** ﷺ: ***«خارجة من بحثنا»***

في هذا الفصل. و إن كانت مبحوثة عنها في الفلسفة.

٣١ـ **قوله** ﷺ: ***«ما يقابل الأصالة»***

الأولى أن يقال: ما يقابل الأصيل بمعنى المنشأ للآثار بالذات. فإنّ الاعتباريّ يقابله الأصيل، و الاعتباريّة تقابلها الأصالة.

٣٢ـ **قوله** ﷺ: ***«المبحوث عنه»***

وصف لقوله: «ما يقابل الأصالة» أو وصف لقوله: «منشأيّة الآثار بالذات» و على الثاني إنّما ذكر الضمير لرجوعه إلى الألف و اللّام، فروعي جانب اللفظ، و إن جاز تأنيثه أيضاً رعاية لجانب المعنى.

وجود منحاز؛ كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها، و كاعتباريّة النسبة الموجودة بوجود طرفيها[٣٣]، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه[٣٤].

الثالث: المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ[٣٥] الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف

---

**٣٣ـ قوله ﷺ: *«كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها»***

الإضافة المقوليّة هيأة حاصلة للشيء من نسبته إلى شيء آخر له هيأة حاصلة له من نسبته إلى الشيء الأوّل؛ فهي موجودة بوجود موضوعها، كما صرّح بذلك في المبحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة. و الإضافة بمعنى النسبة ـ و هي الوجود الرابط ـ موجودة بوجود طرفيها، كما مرّ في الفصلين الأوّلين من المرحلة الثانية، و هي أيضاً اعتباريّة بمعنى ما ليس له وجود منحاز مستقلّ. و بما ذكرنا يتبيّن أنّ ما في النسخ من قوله:«كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها» لا يخلو من سقط، و الصحيح ما أثبتناه.

**٣٤ـ قوله ﷺ: *«على خلاف الجوهر الموجود في نفسه»***

و على خلاف الأعراض التي هي محمولة بالضميمة. نعم قد مرّ الفصل الرابع من المرحلة الخامسة و تعليقتنا عليه أنّ تقسيم العرضيّ إلى الخارج المحمول و المحمول بالضميمة إنّما هو على مبنى المشّاء، حيث يعتقد بوجود منحاز للعرض مغاير لوجود الجوهر الذي هو موضوع له. و أمّا على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ و تبعه المصنّف ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ من كون العرض من شؤون وجود الجوهر، فجميع الأعراض من الخارج المحمول. و لعلّه لهذا اقتصر المصنّف ﷺ هنا على ذكر الجوهر فقط.

**٣٥ـ قوله ﷺ: *«المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ»***

المعنى التصوّريّ مثل «الرئاسة» و «الملكيّة». و المعنى التصديقيّ مثل «زيد رئيس» و «هذا الكتاب مملوك لزيد»؛ فإنّه إذا كان أحد طرفي القضيّة اعتباريّاً كان التصديق بوجود النسبة أو عدمها بينه و بين الطرف الآخر أيضاً اعتباريّاً.

**قوله ﷺ: *«المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ»***

و تسمّى الاعتباريّات العمليّة، كما تسمّى الاعتباريّات بالمعنى الأخصّ، و يقابلها الاعتباريّ بالمعنى الأعمّ و هو الذي يكون قسيماً للحقيقيّ في انقسام العلم الحصوليّ إلى اعتباريّ و حقيقيّ. صرّح بما ذكر في المقالة السادسة من أسس الفلسفة و المذهب الواقعيّ.

العمل[٣٦]. و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة بحدودها[٣٧] لأنواع الأعمال ـ التي هي حركات مختلفة ـ و متعلّقاتها، للحصول على غايات حيويّة مطلوبة؛ كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أُموره و هداية أعضائه إلى واجب العمل؛ و اعتبار المالكيّة لزيد ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقيّ في ملكه، كالنفس الإنسانيّة المالكة لقواها؛ و اعتبار الزوجيّة بين الرجل و المرأة ليشترك[٣٨] الزوجان في ما يترتّب على

---

**٣٦ـ قوله ﷺ: «لا تحقّق له في ماوراء ظرف العمل»**

فالرئاسة الاعتباريّة لا تحقّق لها إلاّ بتصرّف الرئيس و إطاعة المرئوسين إيّاه و هداية الرئيس لهم. و هكذا.

و إن شئت فقل: هذه المعاني إنّما هي من المشهورات بالمعنى الأخصّ، و هي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع وراء هذا التطابق.

ولا يخفى عليك: أنّ التحقّق المنفيّ، هو التحقّق الحقيقيّ العينيّ؛ و ذلك لأنّ هذه الاعتباريّات متحقّقة في وعاء الاعتبار، فلها تحقّق اعتباريّ.

**٣٧ـ قوله ﷺ: «المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة بحدودها»**

قد يظهر منه أنّ المفاهيم الاعتباريّة المبحوث عنها مستعارة من المفاهيم الماهويّة، إذ هي المفاهيم الحقيقيّة، و هي التي تكون ذات حدود. و هذا المعنى يظهر أيضاً من قوله الآتي: «نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها». و لكن ليس كذلك. بل المراد من المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة هنا ـ بقرينة المقابلة ـ هي المفاهيم التي حقائق في ما وراء ظرف العمل، سواء كانت مفاهيم ماهويّة أم غيرها.

و إنّما فسّرناها كذلك، لأنّ المفاهيم هذه ليست منحصرة في ما استعيرت من الماهيّات. كما ترى في المالكيّة. فإنّ الملكيّة الحقيقيّة حقيقتها العلّيّة.

و على هذا فقوله: «بحدودها» بمعنى: بما لها من المعاني. و لم يرد من الحدّ معناه الأخصّ.

**٣٨ـ قوله ﷺ: «ليشترك»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «ليتشرك»

المجموع، كما هو الشأن في الزوج العدديّ[٣٩]. و على هذا القياس.

و من هنا يظهر: أنّ هذه المعاني الاعتباريّة لا حدّ لها، و لا برهان عليها.

أمّا أنّها لا حدّ لها، فلأنّها لا ماهيّة لها[٤٠] داخلة في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حدّ لها. نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها[٤١].

و أمّا انّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته

---

**٣٩ـ قوله ﷺ: «*كما هو الشأن في الزوج العدديّ*»**

فهذا و ذاک يشترکان في ما يترتّب عليهما من الاثنينيّة و الزوجيّة. فالاثنينيّة و الزوجيّة واحدة، و هذا و ذاک شيئان يشترکان في وصف واحد.

**٤٠ـ قوله ﷺ: «*لا ماهيّة لها*»**

لأنّ الماهيّة ما يقال في الجواب ما هو، و لا هويّة للاعتباريّات، حتّى تكون لها ماهيّة تحمل عليها في جواب ما هو.

و إذا لم تكن لها ماهيّة، فلا جنس لها؛ إذ الجنس جزء الماهيّة المشترک بينها و بين غيرها.

و إذا لم يكن لها جنس فلا فصل لها؛ لأنّ الفصل هو ما يميّز الشيء عن ما يشاركه في الجنس، فما لا جنس له فلا فصل له. و لذا قالوا: إنّ لفظة «الشيء» في تعريف الفصل ـ حيث يقولون: إنّه ما يقال في جواب أي شيء هو في ذاته ـ كناية عن الجنس.

و إذا لم يكن لها فصل فلا حدّ لها، لأنّ قوام الحدّ بالفصل. فإن كان مع الجنس القريب فتامّ، و إلاّ فناقص.

و من هنا يظهر أن كلاًّ من المعطوفات بالفاء، تفريع على ما قبله.

**٤١ـ قوله ﷺ: «*نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها*»**

أي: من الحقائق التي يستعار لهذه المعاني الاعتباريّة مفاهيم تلک الحقائق، ولا يخفى: أنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت المفاهيم المستعارة مفاهيم ماهويّة، كالرئاسة و الزوجيّة. و إلاّ فليس لها حدود لحقائقها، حتّى تستعار للاعتباريّات المأخوذة منها.

ضرورية[٤٢] دائمة كلّيّة[٤٣]؛ و هذه المعاني لا تتحقّق إلاّ في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر؛ و

---

**٤٢ـ قوله ﷺ: «أن تكون مقدّماته ضروريّة»**

و المراد بالضروريّة في مقدّمات البرهان هي المشروطة العامّة، أعني ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مادام الوصف العنوانيّ ثابتاً للموضوع، سواء أكان ضروريّاً للموضوع مادام الذات أم لا. فهي أعمّ من الضروريّة في باب القضايا، التي يراد بها ما تدلّ على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة. كما أنّ كلاً منها أعمّ من الضروريّة الأزليّة.

صرّح بذلك الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من برهان الشفاء، و كذا في الفصل الثاني من النهج التاسع من منطق الإشارات و التنبيهات. و في النجاة ط. جامعة طهران، ص ١٣٣ ـ١٣٤، و مثله في البصائر النصيريّة، ص ١٥٦، و المحقّق الطوسيّ في أساس الاقتباس ص ٣٩٠.

**قوله ﷺ: «مقدّماته»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مقدّماتها»

**٤٣ـ قوله ﷺ: «كلّية»**

الكلّيّ في شروط مقدّمات البرهان يراد به القضيّة التي حكم فيها على جميع أفراد الموضوع و لكن في جميع الأزمنة، و يكون المحمول أوّلياً للموضوع، أي لايقبل الحمل على أعمّ من الموضوع. صرّح بما ذكرناه في النجاة، ص ١٣٣ ط. جامعة طهران. و في منطق شرح الإشارات، ص ٢٩٦، و في الجوهر النضيد، ص ٢١١، و في أساس الاقتباس، ص ٣٨٦.

فالكلّيّ في باب البرهان أخصّ من الكلّيّ في باب القياس، لمكان ما فيه من القيدين.

و بهذا يظهر أن الكلّيّة تتضمّن الدوام. فذكر الكلّيّة بعد الدوام من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ.

قال المصنّف ﷺ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من رسالة البرهان ص ١٦٥، ط. مركز الإعلام الإسلامي: «مقدّمة البرهان يجب أن تكون الكلّيّة. و الكلّيّ يطلق على معنيين: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على الجميع الأفراد، و يكون سوراً للقضيّة، و هو الكلّيّ في كتاب «القضايا». و الثاني، أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة و جميع الأفراد و لا يكون سوراً للقضيّة، بل كالجهة لمجموعها، سواء كان السور هو الكلّ

ﷺ

أنىّ للمقدّمات الاعتباريّة ذلك، و هي لا تتعدّى حدّ الدعوى؟!

و يظهر أيضاً: أنّ القياس الجاري فيها جدل مؤلّف من المشهورات[٤٢] و المسلّمات، و المقبول منها ماله أثر صالح بحسب الغايات، و المردود منها اللغو الذي لا أثر له.

---

☜ أو البعض و سواء كانت الكيفيّة هي الدوام أو الفعليّة، ... فلو كانت القضيّة موجّهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام، كقولنا: كلّ إنسان متنفّس وقتاً مّا، وجب أن يصدق كذلک في جميع الأوقات، و لو كان الموضوع غير كلّيّ، كقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، وجب أن يصدق الحكم على كلّ قمر فرض قمراً للأرض، و هذا هو المراد بالكلّيّ في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضيّة شيئاً من ذلک كانت خارجة عن صناعة البرهان، غير مستعملة فيها. و يتبيّن بذلك أنّ القضيّة المستعملة في البرهان هي العرفيّة العامّة» انتهى.

ولا يخفى عليک أن ما جعله معنى أوّل للكلّيّ هو في الحقيقة معنيان: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، و هو الكلّيّ في باب« ايساغوجي» و التصوّرات. ثانيهما أن يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحمليّة أو في جميع الأحوال و الأزمان في الشرطيّة، و يكون سور القضيّة، و هو الكلّيّ في باب القضايا.

***٤٢ـ قوله ﴿رحمه الله﴾: «مؤلّف من المشهورات»***

يعني: المشهورات بالمعنى الأخصّ فإنّالمشهورات لها إطلاقان:

الأوّل: المشهور بالمعني الأعمّ، و إن كان السبب في شهرتها بداهتها و كونها حقّاً جلياً، فتشمل مثل الأوّليّات و الفطريّات.

الثاني: المشهورات بالمعنى الأخصّ، و هي التي يكون السبب في شهرتها توافق العقلاء و تطابق آرائهم، و لا واقع لها وراء هذا التطابق. و منشاء شهرتها، أي توافق العقلاء عليها، إمّا القصد إلى حفظ النظام و بقاء النوع، كما في التأديبات الصلاحيّة، و إمّا الضمير الأخلاقيّ و الفطرة السليمة، كما في الخلقيّات، أو غير ذلك.

## الفصل الحادي عشر
## في العلم الحضوريّ، و أنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه[1]

قد تقدّم أنّ كلّ جوهر مجرّد فهو ـ لتمام ذاته ـ حاضر لنفسه بنفسه و هويّته الخارجيّة[2]؛ فهو عالم بنفسه علماً حضوريّاً.

---

١ـ **قوله** ﷺ: ***«في العلم الحضوريّ و أنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه»***

كان الأولى أن يعنون الفصل بقولنا: «في أنّه لا يختصّ العلم الحضوريّ بعلم الشيء بنفسه» أو «أقسام العلم الحضوريّ».

**قوله** ﷺ: ***«في العلم الحضوريّ»***

لايخفى عليك: أنّه كان الأولى تأخير هذا الفصل عن الفصل اللاحق. و لعلّه كان في أوّل الأمر متأخّراً عنه، كما قد يشهد لذلك قوله: «قد تقدّم، أنّ كلّ جوهر مجرّد ـ لتمام ذاته ـ حاضر...» حيث إنّه لم يتقدّم في الفصول العشرة المتقدّمة أنّ كلّ جوهر مجرّد حاضر... بل ليس هذا إلّا المسألة التي يبحث عنها في الفصل اللاحق.

٢ـ **قوله** ﷺ: ***«لتمام ذاته حاضر لنفسه بنفسه»***

و ذلك بخلاف المادّة والمادّيّات والروابط.

أمّا المادّة، فلأنّها أنقص الوجودات لا شأن لها إلاّ القبول، فلا تصلح للاتّصاف بالعلم.

و أمّا المادّيّات، و هي الصور الجوهريّة و الأعراض، فلأنّها موجودات لغيرها الذي هو المادّة، فليست موجودة لأنفسها، فلا يمكن أن تكون حاضرة لأنفسها.

و أمّا الوجودات الرابطة، فلأنّها موجودة في غيرها، فليست موجودة لنفسها حتّى يمكن أن تكون حاضرة لنفسها؛ فإنّ الحضور هو الوجود.

و قد ظهر بما ذكرنا أنّ المراد بتماميّة ذات الشيء هو أن يكون الشيء أمراً بالفعل ـ لا بالقوة ـ

و هل يختصّ العلم الحضوريّ بعلم الشيء بنفسه: أم يعمّه و علم العلّة بمعلولها،و علم المعلول بعلّته؟ ذهب المشّاؤون إلى الأوّل، و الإشراقيّون إلى الثاني، و هو الحقّ؛ و ذلك لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّته[٣]، قائم به، غير مستقلّ عنه بوجه؛ فهو ـ أعني المعلول ـ حاضر بتمام وجوده لعلّته، غير محجوب عنها؛فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً، إن كانا مجرّدين[۴].

و كذلک العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها[۵]، القائم بها، المستقلّ باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها[۶] علماً حضوريّاً إذا كانا مجرّدين؛ و هو المطلوب.

---

و موجوداًفي نفسه لنفسه.

***قوله ﷺ: «حاضرلنفسه»***

لكونه جوهراً مجرّداً؛ فإنّه لكونه جوهراً يكون وجودهلنفسه، و لكونه مجرّداً يكون وجوده هذا وجود مجرّد لمجرّد. و قدّ مرّ في الفصل الأوّل أنّ حصول موجود مجرّد لموجود مجرّد يسمّى حضوراً، و أنّ هذا الحضور هو العلم.

**٣ـ قوله ﷺ: «*لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته*»**

فهو موجود في علّته، تدركه العلّة و تحيط به.

**۴ـ قوله ﷺ: «*إن كانا مجرّدين*»**

لايخفى عليک: أنّ الإشراقيّين لا يشترطون في علم العلّة بمعلولها علماً حضوريّاً، كون المعلوم مجرّداً، كما سيصرّح بذلک في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة.

نعم؛ المصنّف ﷺ: يشترط ذلک، كما مرّ في الفصل الأوّل، و سيأتي أيضاً في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة؛ فإنّ العلم مطلقاً عنده عبارة عن حضور مجرّد لمجرّد.

**۵ـ قوله ﷺ: «*لمعلولها الرابط لها*»**

من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلّيّة؛ فإنّ المعلول لكونه رابطاً موجوداً في وجود علّته، يكون معلوماً للعلّة العالمة بنفسها بعلمها بنفسها.

**۶ـ قوله ﷺ: «*فهي معلومة لمعلولها*»**

و قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ[٧]؛ و من العلم الحصوليّ ما ليس بين العالم والمعلوم عليّة[٨] و لا معلوليّة، بل هما معلولا علّة ثالثة.

---

☜ لايخفى عليک: أنّه في علم العلّة بمعلولها عبّر بقوله: «حاضر بتمام وجوده لعلّته»، بخلافه في علم المعلول بعلّته؛ و وجهه أنّ العلّة لإحاطتها بوجود المعلول تعلم كنه حقيقة المعلول، و أمّا المعلول فإنّما يعلم علّته على قدر سعته الوجوديّة، و لا يمكنه اكتناه العلّة لكونه محاطاً بها.

٧ـ **قوله**: ***«قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ...»***

يريد أن يبيّن وجود قسم آخر للعلم الحضوريّ، و هو علم أحد معلولي علّة ثالثة بالآخر.

**قوله**: ***«قد تقدّم»***

في الفصل الأوّل.

٨ـ **قوله**: ***«و من العلم الحصوليّ ما ليس بين العالم والمعلوم عليّة»***

و ذلك كما في علمنا بالصورة الذهنيّة الموجودة عندنا، حيث إنّ الصورة الذهنيّة المعلومة حضوراً والنفس العالمة بها كلتاهما معلولتان لموجود مجرّد يفيض النفس و يفيض عليها كمالاتها على حسب ما تستعدّ له. و إنّما أتى بمن التبعيضيّة: لإنه قد يكون العالم في العلم الحصوليّ علّة للمعلوم، كما إذا حصلت النفس على ملكة في علم خاصّ، فإنّه ينشىء صوراً مناسبة لتلک الملكة،فالصور الذهنيّة تلک معلولة للنفس العالمة.

## الفصل الثاني عشر

## كلّ مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول[1]

أمّا أنّه عقل فلأنّه[2] ـ لتمام ذاته[3]، و كونه فعليّة محضة لا قوّة معها[4] ـ يمكن أن يوجد

.........................................................................

---

١ـ قوله ﷺ: «كلّ مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول»

أي: كلّ مجرّد موجود في نفسه لنفسه. و أمّا ما هو موجود في غيره أو لغيره، فهو عقل و معقول فقط، كما سيصرّح بذلك في آخر الفصل.

**قوله ﷺ: «كلّ مجرّد فإنّه عقل و عاقل و معقول»**

لايخفى عليك: أنّ العقل والتعقّل المستعملين في هذا الفصل إنّما هما بمعناهما اللغويّ، و هو الإدراك، دون التعقّل بمعنى إدراك الكلّيّ المقابل للحسّ والخيال، من أقسام العلم الحصوليّ؛ فإنّ المجرّدات لا علم حصوليّاً عندها.

٢ـ قوله ﷺ: «أمّا أنّه عقل فلأنّه»

لايخفى عليك: أنّ البرهان على كونه عقلاً متضمّن لكونه معقولاً، حيث إنّه يثبت فيه أوّلاً كونه معقولاً، ثمّ يتوصّل إلى كونه عقلاً بالاستناد إلى اتّحاد المعقول بالعقل. فكان الأولى أن يثبت أوّلاً كونه معقولاً، فيقول: أمّا أنّه معقول فلأنّه... ثمّ بعد الانتهاء من إثباته يقول: و أمّا أنّه عقل فلأنّه قد ثبت كونه معقولاً، و قد مرّ في الفصل الثاني أنّ المعقول عين العقل، فهو عقل.

٣ـ قوله ﷺ: «لتمام ذاته»

مصطلح مشّائيّ.

٤ـ قوله ﷺ: «و كونه فعليّة محضة لا قوّة معها»

عطف تفسيريّ لتمام الذات.

و يحضر لشيء بالإمكان[٥]، و كلّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل[٦]؛ فهو معقول بالفعل. و إذ كان العقل متّحداً مع المعقول[٧]، فهو عقل. و إذ كانت ذاته موجودة لذاته، فهو عاقل لذاته[٨]. فكلّ مجرّد عقل و عاقل و معقول، و إن شئت فقل: إنّ العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد.

والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه،

---

٥ـ ***قوله***: ***«يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان»***

لايخفى: أنّ الشيء أعمّ مفهوماً من أن يكون نفس المعلوم أو غيره، و لكن أُريد منه هنا نفس المعلوم، كما يشهد له قوله الآتي: «والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كلّ مجرّد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه» انتهى.

***قوله***: ***«يمكن أن يوجد و يحضر لشيء بالإمكان»***

لايخفى عليك: استدراك قوله: «بالإمكان».

٦ـ ***قوله***: ***«فهو له بالفعل»***

و ذلك لوجود الفاعل له والقابل و تمامهما؛ فإنّ الفاعل المفيض له هو الواجب تعالى الذي عموم علمه و قدرته و جوده يقتضي أن يفيض كلّ ما يمكن؛ والقابل له هي ماهيّته الممكنة. و ليس أمراً مادّيّاً حتّى يحتاج إلى مادّة و استعداد و حصول شرائط و مقدّمات منتظرة لم تحصل بعد.

٧ـ ***قوله***: ***«و إذ كان العقل متّحداً مع المعقول»***

قد مرّ في صدر الفصل الثاني أنّ العلم عين المعلوم، فتعبيره بالاتّحاد إنّما هو باعتبار تعدّد مفهومي العقل والمعقول و إن كانا في الخارج واحداً، نظير ما مرّ في ذيل الفصل الثاني في عدّ علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم والمعلوم.

٨ـ ***قوله***: ***«و إذ كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته»***

لأنّ العقل و هو العلم، كما مرّ في الفصل الأوّل، هو حصول أمر مجرّد عن المادّة لأمر مجرّد عن المادّة؛ فوجوده لذاته حصول مجرّد لمجرّد، و هو العلم.

يجري في كونه عقلاً و معقولاً لغيره[٩].

فإن قيل: لازم ذلك[١٠] أن تكون النفس الإنسانيّة لتجرّدها عاقلة لنفسها و لكلّ مجرّد مفروض، و هو خلاف الضرورة[١١].

قلنا: هو كذلك لو كانت النفس المجرّدة مجرّدة تجرّداً تامّاً ـ ذاتاً و فعلاً ـ لكنّها مجرّدة ذاتاً و مادّيّة فعلاً؛ فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، و أمّا تعقّلها لغيرها فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً[١٢] بحسب الاستعدادات المختلفة

---

٩ـ ***قوله ﷺ: «يجري في كونه عقلاً و معقولاً لغيره»***

و كذا في كونه عاقلاً لغيره أيضاً؛ فإنّه يمكن كونه عاقلاً لغيره ممّا يصلح أن يعقل، و كلّ ما للمجرّد بالإمكان فهو حاصل له بالفعل.

١٠ـ ***قوله ﷺ: «لازم ذلك»***

أي لازم الكبرى المذكورة، من أنّ ما كان للمجرّد بالإمكان فهو له بالفعل.

١١ـ ***قوله ﷺ: «و هو خلاف الضرورة»***

الضروريّ هنا من الوجدانيّات، حيث إنّ كلّاً منّا يجد في نفسه أنّه ليس عالماً بكلّ مجرّد مفروض، و يشهد له حصول معلومات جديدة لنا كلّ يوم.

١٢ـ ***قوله ﷺ: «فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً»***

هذا اعتراف منه بحركة النفس، و نظيره ما سيأتي في الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشرة من قوله: «و عالم المادّة لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلّق مّا بالمادّة، تستوعبه الحركة و التغيّر، جوهريّة كانت أو عرضيّة» انتهى. و نحوه ما في الفصلين الثاني والعشرين والثالث والعشرين من تلك المرحلة؛ سيّما أنّه صرّح في أوّل الفصل الثاني والعشرين بأنّ الصور الموجودة في عالم المادّة متعلّقة بالمادّة، إمّا ذاتاً و فعلاً، أو فعلاً؛ فإنّه صريح في كون النفس من موجودات عالم المادّة.

و مثله ما مرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة من قوله: «فإن كان من الجواهر التي لها تعلّق مّا بالمادّة، فسيأتي أنّها جميعاً متحرّكة بحركة جوهريّة، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى

التي تكتسبها؛ فلو تجرّدت تجرّداً تامّاً و لم يشغلها تدبير البدن، حصلت له جميع التعقّلات حصولاً بالفعل بالعقل الإجماليّ، و صارت عقلاً مستفاداً.

و ليتنبّه أنّ هذا البيان إنّما يجري في الذوات المجرّدة التي وجودها في نفسها لنفسها[١٣]. و أمّا الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها، فالعاقل لها ـ الذي يحصل له المعقول[١٤] ـ موضوعها، لا أنفسها. و كذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

---

↵ وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها» انتهى.

فتذكّر ما مرّ منه في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من إنكار الحركة في النفس، و أنّها تنافي التجرّد.

١٣ـ **قوله ﷺ:** ***«التي وجودها في نفسها لنفسها»***

قوله: «في نفسها» إخراج للوجودات الرابطة، و قوله: «لنفسها» إخراج للأعراض. فهما مع ما بعدهما من الجملتين من اللّف والنشر المشوّشين.

١٤ـ **قوله ﷺ:** ***«فالعاقل لها ـ الذي يحصل له المعقول ـ»***

وصف العاقل بوصف توضيحيّ ليؤكّد على علّيّة الوصف للحكم. والحاصل أنّ العاقل لمّا كان هو الذي يحصل له المعقول، والأعراض تكون حاصلة لموضوعها، لا لنفسها، فالعاقل لها إنّما هو موضوعها، لا أنفسها.

# الفصل الثالث عشر
## في أنّ العلم بذي السبب لايحصل إلّا من طريق العلم بسببه[1]
## و ما يتّصل بذلك السبب[2]

---

١ـ **قولهﷺ: «*في أنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلاّ من طريق العلم بسببه*»**

لايخفى عليک: أنّ للعلم إطلاقات:

منها: مطلق الإدراك، الذي هو المقسم للحصوليّ والحضوريّ.

و منها: العلم الحصوليّ، حيث يعرّف بالصورة الحاصلة من الشيء لدى العقل.

و منها: التصديق سواء كان جازماً أم لا. و يسمّى العلم بالمعنى الأعمّ.

و منها: التصديق الجازم، و يقابله الظنّ. و يسمّى العلم بالمعنى الأخصّ، كما يسمّى اليقين بالمعنى الأعمّ.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع. و يقابله الجهل المركّب.

و منها: التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه. و يسمّى اليقين بالمعنى الأخصّ. و يقابله الظن بالمعنى اللغوي.

و هذا الأخير هو المراد هنا، لكن لا بإطلاقه بل خصوص الكسبيّ منه.

والمراد بذي السبب على ما يظهر من مطاوي كلماته هي النتيجة ـ ثبوت الأكبر للأصغر ـ إذا كانت معلولة لعلّة و مسبّبة عن سبب. فتدّبر قوله في آخر الفصل: «فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به.» إلى آخره، و أنّ المطلوب هي النتيجة قبل أن يحصل العلم بها بالبرهان.

فتحصّل بما ذكرنا أنّ مفاد العنوان هو أنّه إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لعلّة، فاليقين والعلم به لا يتيسّر إلاّ من طريق العلم بعلّته. و هو البرهان اللّمّيّ.

و يظهر ممّا أجاب به عن الاعتراض الآتى أنّ ثبوت الأكبر للأصغر إذا لم يكن معلولاً لعلّة؛ بأن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فاليقين به إنّما يحصل من طريق الملازمات العامّة. و يتلخّص من جميع ذلك ما أشار إليه في الفرع الأخير من الفروع السابقة في مدخل الكتاب، من أنّ البرهان المفيد لليقين منحصر في اللّمّ و الإنّيّ الذي يسلک فيه من طريق الملازمات العامّة.

٢ـ **قولهﷺ: «*و ما يتّصل بذلك السبب*»**

ك

و نعني به العلّة الموجبة للمعلول بخصوصيّة عليّته ـ سواء كان علّة بماهيّتها[٣]، كالأربعة التي هي علّة للزوجيّة، أو كانت علّة بوجودها الخارجيّ ـ و هي الأمر الذي يستند إليه وجود المعلول ممتنعاً استناده إلى غيره؛ و إلّا، لكان لمعلول واحد علّتان مستقلّتان. و لمّا كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه[٤]، كانت النسبة بين العلم

---

عطف على سببه في قوله: «لا يحصل إلاّ من طريق العلم بسببه» والضمير في قوله: «و نعني به» يرجع إلى السبب و ما يتّصل بذلك السبب. فإنّ السبب هو المقتضي، و ما يتّصل به هو كلّ ماله دخل في صيرورته علّة تامّة. فمجموع السبب و ما يتّصل به عبارة عن العلّة التامّة. و لذا قال: «و نعني به العلّة الموجبة»؛ فإنّ العلّة التي توجب وجود المعلول هي العلّة التامّة.

٣ـ **قوله ﷺ: *«سواء كانت علّة بماهيّتها»***

بيان لخصوصيّة العلّيّة، حيث إنّ اللازم و هو المعلول قد يكون لازم الماهيّة، و قد يكون لازم الوجود. ولا يخفى عليك: ابتناؤه على ما هو المشهور بينهم، و إلّا فالمصنّف ﷺ ينفي لازم الماهيّة على مقتضى القول بأصالة الوجود و انحصار العلّيّة والمعلوليّة في الوجود، كما صرّح بذلك في الفرع الأوّل من فروع أصالة الوجود في الفصل الثاني من المرحلة الأُولى، والفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

٤ـ **قوله ﷺ: *«و لمّا كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه»***

حاصل الاستدلال: أنّ وجود المعلول يستند إلى وجود العلّة، و هو ضروريّ أوّليّ، و يمتنع استناده إلى غيره، لامتناع وجود علّتين مستقلّتين لمعلول واحد، والعلم مطابق للمعلوم، فالعلم بوجود المعلول أيضاً مستند إلى العلم بوجود العلّة، و يمتنع استناده إلى غيره؛ فالعلم بالمعلول يحصل من العلم بالعلّة، و يمتنع أن يحصل من غيره، و هو المطلوب؛ هذا.

و لكن نقول: ما المراد من المعلوم؟ فإن كان المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، و هي الصورة الذهنيّة، حتّى يكون معنى مطابقة العلم للمعلوم أنّ العلم هو المعلوم بعينه، كما مرّ بيانه في صدر الفصل الثاني، فهو و إن كان صحيحاً لكنّه على ذلك لا ترتبط المقدّمة الثانية للاستدلال بمقدّمته الأُولى؛ لأنّ وجود العلّة التامّة في الخارج و وجود المعلول فيه ليس من المعلوم بالذات في شيء، و إن كان المراد من المعلوم المعلوم بالعرض فليس معنى مطابقة العلم له إلّا حكايته

بالمعلول و العلم بالعلّة، هي النسبة بين نفس المعلول و نفس العلّة.

و لازم ذلك توقّف العلم بالمعلول و ترتّبه على العلم بعلّته؛ و لو ترتّب على شيء آخر غير علّته، كان لشيء واحد أكثر من علّة واحدة، و هو محال.

و ظاهر من هذا البيان[٥] أنّ هذا حكم العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب، دون العلم بوصفي العلّيّة و المعلوليّة المتضائفين، فإنّ ذلك ـ مضافاً إلى أنّه لا جدوى فيه[٦]؛ لجريانه في كلّ متضايفين مفروضين، من غير اختصاص بالعلم[٧] ـ إنّما يفيد المعيّة، دون توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة؛ لأنّ المتضايفين معان، قوّةً وفعلاً، وذهناً وخارجاً.

فإن قلت: نحن كثيراً مّا ندرك أُموراً من طريق الحسّ، نقضي بتحقّقها الخارجيّ، و نصدّق بوجودها، مع الجهل بعلّتها؛ فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة، نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علّتها موجودة.

قلنا: الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة[٨] من غير تصديق بثبوتها

---

↩ إيّاه و انطباقه عليه، من غير أن يجب ترتّب آثار المعلوم على العلم؛ بل قد صرّحوا بعدم ترتّب آثار الوجود الخارجيّ على الوجود الذهنيّ... .

**٥ـ قوله ﷺ: «*و ظاهر من هذا البيان*»**

تعريض بمن حاول تفسير ما عنونه القوم في هذا المبحث؛ بأنّ العلم بوصف المعلوليّة الحاصلة لذات المعلول لا يحصل إلاّ من طريق العلم بوصف العلّيّة الحاصلة لذات العلّة، و استدلّ على ذلك بتضايف العلّة و المعلول.

**٦ـ قوله ﷺ: «*أنّه لا جدوى فيه*»**

و صيرورة تخصيصه بالعلم بالمسبّب لغواً بعد ما كان من أحكام العلم بمطلق المتضايفين.

**٧ـ قوله ﷺ: «*من غير اختصاص بالعلم*»**

اي: بالعلم المبحوث عنه في هذا الفصل، و هو العلم بالمسبّب.

**٨ـ قوله ﷺ: «*والذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة*»**

محصّل كلامه أنّ هناك علمين:

↩

أو ثبوت آثارها. و إنّما التصديق للعقل؛ فالعقل يرى[٩] أنّ الذي يناله الإنسان بالحسّ و له آثار خارجة منه، لا صنع له فيه؛ و كلّ ما كان كذلك، كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة[١٠]؛ و هذا سلوك علميّ من أحد المتلازمين ..................

---

أحدهما: علم تصوّريّ حاصل بالحسّ، و هو إدراك الإنسان أُموراً من طريق الحسّ. و هذا العلم التصوّريّ و إن كان شأنه حكاية واقعه، إلاّ أنّه لا يحكي وجود تلك الأُمور أو وجود آثارها، لأنّ هذه الحكاية شأن التصديق، فهذا العلم، لمكان كونه تصوّراً، و لا يحكي وجود شيء أو عدمه، خارج عن محلّ الكلام.

ثانيهما: علم تصديقيّ يدركه العقل، و هو العلم بوجود ما يناله الحسّ في خارج الذهن، و هذا علم حاصل بالقياس، إلاّ أنّه علم بما لا سبب له ـ لأنّ الحدّ الأوسط له من الملازمات العامّة ـ فهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام.

**قوله ﷺ: «الذي يناله الحسّ هو صور الأعراض الخارجيّة»**

و بعبارة أُخرى: الحسّ لاينال إلّا التصوّرات، و الكلام كمامرّ فى العلم التصديقيّ. و لايخفى عليك: أنّ في كلام المصنّف ﷺ هنا دلالة واضحة على ما مرّ منّا في بعض تعاليقنا على مبحث الوجود الذهنيّ، من أنّ العلم مطلقاً و إن كان حاكياً لما وراءه، إلاّ أنّ التصوّر لا يحكي وجود محكيّه في الواقع و نفس الأمر. فتصوّر زيد و هي صورته الذهنيّة و إن كان يحكي زيداً الواقعيّ، لكن هذه الحكاية التصوّريّة يستوي فيها وجود زيد في الخارج و عدم وجوده. و يشهد لذلك إمكان وقوع هذا التصوّر بماله من الحكاية موضوعاً لهليّة بسيطة سالبة، كما يمكن وقوعه موضوعاً لهليّة بسيطة موجبة.

**٩ـ قوله ﷺ: «فالعقل يرى»**

الفاء للسببيّة، أي: فإنّ العقل يرى.

**١٠ـ قوله ﷺ: «و كلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة»**

والعلم بنتيجة هذا القياس خارج عن محلّ الكلام، لأنّ وجود الأكبر في الخارج عين الأصغر؛ لأنّ وجود ما يناله الحسّ في خارج النفس الإنسانيّة عين ما يناله الحسّ، و لا تغاير بينهما إلاّ بحسب التحليل العقليّ، فلا يكون ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لشيء حتّى يدخل في محلّ

إلى الآخر[١١]، و الذي تقدّم هو توقّف العلم بذي السبب على سببه، و أمّا ما لا سبب له[١٢]، فإنّما يعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة، كما حقّق في صناعة البرهان.

فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر ولا صنع له فيه[١٣]، وكونه مغايراً لذلک وخارجاً

.............................................

---

الكلام، أعني العلم بذوات الأسباب، بل الأوسط والنتيجة موجودان في الخارج بوجود واحد، و تلازمهما إنّما هو في تحليل العقل؛ لأنّ ما لا صنع للنفس فيه هو عين وجود ما يناله الحسّ في الخارج بحسب الوجود الخارجيّ، و إن تغايرا بحسب التحليل الذهنيّ. فهذا القياس من طريق الملازمات العامّة.

**قوله ﷺ: «وكلّ ما كان كذلک كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة»**

فإنّ ما لم يكن معلولاً للنفس لا يكون موجوداً فيها، بخلاف ما هو صنع للنفس و معلول لها، فإنّه يكون عين الرّبط بها، موجوداً فيها.

**١١ـ قوله ﷺ: «إلى الآخر»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلى آخر».

**١٢ـ قوله ﷺ: «أمّا ما لا سبب له»**

كما في المثال؛ فإنّ ثبوت الأكبر للأصغر فيه لا سبب له، حيث إنّ الأصغر و هو الذي ناله الإنسان عين الأكبر و هو وجوده في الخارج، فإنّ وجود الشيء في الخارج هو نفس الشيء.

و فيه: أنّ كون المطلوب غير مسبّب عن الأوسط في هذا البرهان لا يثبت كونه لا سبب له. كيف، و هو معلول، و كلّ معلول فله علّة؟! فهو من ذوات الأسباب و لم يعرف من طريق سببه. و لو كفى مجرّد عدم كون الأوسط علّة للمطلوب في كونه ممّا لا سبب له لكان المطلوب في كلّ برهان إنّيّ ممّا لا سبب له، و لغى بذلك تأكيدهم على أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها.

**١٣ـ قوله ﷺ: «فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر و لا صنع له فيه»**

تفصيل للإجمال السابق.

**قوله ﷺ: «مستقلاً عن شيء آخر و لا صنع له فيه»**

قوله: «و لا صنع له فيه» كعطف تفسيريّ لما قبله، فإنّ ما يكون مستقلاً عن شيء آخر غير رابط به، لا صنع للشيء الآخر فيه.

عنه، صفتان عامّتان متلازمتان لا سبب لهما[١٤]؛ بل الملازمة ذاتيّة، كسائر موضوعات الحكمة الإلٰهيّة. و وجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين، ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. و هذا كما أنّ الملازمة بين الشيء و بين ثبوته لنفسه ذاتيّة[١٥]، وثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه، والعلم به لا يتوقّف على سبب.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه، إن كان ذا سبب؛ أو من طريق الملازمات العامّة إن كان ممّا لا سبب له. و أمّا السلوك إلى العلّة من طريق المعلول فلا يفيد علماً البتّة[١٦].

---

١۴ـ **قوله ﷺ: «صفتان عامّتان متلازمتان لا سبب لهما»**

أي: ليس التلازم الموجود بينهما ناشئاً عن علّيّة و معلوليّة، حتّى يكون تلازمهما مسبّباً عن سبب بل الملازمة ذاتيّة، حيث إنّ أحدهما عين الآخر في الخارج، فتلازمهما في الذهن لذاتهما التي ليست إلاّ حقيقة واحدة في الخارج. و إن شئت فقل: إنّ التلازم بينهما ليس تلازماً خارجيّاً، بل إنّما هو تلازم تحليليّ عقليّ، حيث يرى العقل كلّاً منهما لا ينفكّ عن الآخر.

١۵ـ **قوله ﷺ: «كما أنّ الملازمة بين الشيء و بين ثبوته لنفسه ذاتيّة»**

فعندما نقول: «هذا شيء، وكلّ شيء ثابت لنفسه»، الأوسط و هو الشيء و الأكبر و هو ثبوته لنفسه، موجودان في الخارج بوجود واحد هو وجود هذا الشيء، فلا علّيّة و معلوليّة بينهما، و إنّما هما متلازمان لا سبب لهما.

١۶ـ **قوله ﷺ: «و أمّا السلوك إلى العلّة من طريق المعلول فلا يفيد علماً البتّة»**

لأنّه قد ثبت في هذا الفصل أنّ العلم بالمعلول لا يحصل إلاّ من العلم بعلّته. فلو توقّف العلم بالعلّة أيضاً على العلم بالمعلول، للزم الدور. كما نبّه عليه في تعليقته على الأسفار، ج۶، ص ٢٧.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ السلوك من أحد معلولي علّة واحدة إلى الآخر، مستلزم للسلوك من المعلول إلى العلّة؛ لأنّه لا يمكن السلوك من أحد المعلولين إلى الآخر مباشرة، و إنّما يسلک منه إلى العلّة و منها إلى المعلول الآخر.

فيتلخّص ممّا بيّنه في هذا الفصل أنّ المفيد لليقين من البرهان، هو البرهان اللمّيّ أو الإنّيّ الذي يسلک فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر؛ دون ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلّة، أو من أحد معلولي علّة ثالثة إلى الآخر.

## الفصل الرابع عشر
## في أنّ العلوم ليست بذاتيّة للنفس[1]

قيل: إنّ ما تناله من العلوم ذاتيّة لها[2]، موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها. و لمّا أُورد عليهم أنّ ذلك ينافي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم والحاجة في فعليّتها إلى الاكتساب؛ أجابوا بأنّها ذاتيّة فطريّة لها، لكنّ اشتغال النفس بتدبير

---

١ـ **قوله ﷺ: «أنّ العلوم ليست بذاتيّة للنفس»**

المراد من النفس هي النفس الناطقة الإنسانيّة، كما صرّح بذلك في الأسفار ج٣، ص٤٨٧، و مثله في المباحث ج ١، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥. والمراد من العلوم هو تعقّلها للأشياء الخارجة عن ذاتها. تدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى أنّ علم النفس بذاتها و صفاتها ليس إلاّ نفس ذاتها، فلا محيص عن كونه ذاتيّاً لها ـ كلماتهم في عنوان المسألة و غيره. قال في الأسفار، ج٣، ص ٢٩١: «البرهان قائمٌ على أنّ علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا» انتهى. و قال في المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٧٤: «الفصل الخامس في أنّ تعقّل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتيّا لها» انتهى. و في الأسفار، ج٣، ص ٤٨٧: «الفصل الثامن في أنّ تعقّل النفس الإنسانيّة للمعقولات ليس أمراً ذاتيّاً لها» انتهى. فراجع.

٢ـ **قوله ﷺ: «قيل إنّ ما تناله النفس من العلوم ذاتيّة لها»**

أي: إنّ ما تزعم النفس نيلها.

**قوله ﷺ: «قيل: إنّ ما تناله النفس من العلوم ذاتيّة لها»**

مرادهم من الذاتيّ ما هو مرتكز في الذات مغروس في صميم الفطرة؛ فالذاتيّ هنا مرادف للفطريّ بالمعنى اللغويّ، كما يشهد لذلك إردافه بالفطريّ في قوله: «أجابوا بأنّها ذاتيّة فطريّة لها». و يقابل الذاتيّ بهذا المعنى المكتسب بالمعنى اللغويّ الذي هو أعمّ من المكتسب في مصطلح المنطق والفلسفة ـ العلم النظريّ الفكريّ ـ وهو الذي يحصل للنفس بسعيها، و لا يكون مركوزاً في فطرتها حاصلاً لها في بدء كينونتها، سواء كان بديهيّاً حاصلاً من دون فكر و نظر، أم كسبيّاً بالمعنى المصطلح، و هو الحاصل من طريق الفكر و النظر.

البدن أغفلها علومها و شغلها عن التوجّه إليها.

و فيه: أنّ نحو وجود النفس، بما أنّها نفس، أنّها صورة مدبّرة للبدن؛ فتدبير البدن ذاتيّ لها حيثما فرضت نفساً[3]؛ فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها و بين شاغليّة تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة[4].

نعم! يتّجه هذا القول بناءً على ما نسب إلى أفلاطون[5]، أنّ النفوس قديمة زماناً[6]، و العلوم ذاتيّة لها، و قد سنح لها التعلّق التدبيريّ بالأبدان، فأنساها التدبيرُ علومها المرتكزة في ذواتها.

---

۳ـ **قوله ﷺ: «*فتدبير البدن ذاتيّ لها حيثما فرضت نفساً*»**

يشير بقوله: «حيثما فرضت نفساً» إلى أنّه عند ما تترك تدبير البدن بالموت لا تبقى نفساً، بل تكون قد تكاملت و صارت وجوداً مجرّداً محضاً ـ مثاليّاً أو مثاليّاً و عقليّاً ـ و على أيّ التقديرين فهي مفارقة للمادّة، لا تعلّق لها بالمادّة لا ذاتاً و لا فعلاً. و ذلك نظير ماترى من أنّ الجسم النامي يصير حيواناً، ثمّ إنساناً.

۴ـ **قوله ﷺ: «*فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها و بين شاغليّة تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة.*»**

و ذلك لأنّ مقتضى ذاتيّة العلوم لها على ما ذهبوا إليه هو التفاتها إلى تلك العلوم في بدء كينونتها و إنّما أغفلها إيّاها اشتغالها بتدبير البدن، و مقتضى شاغليّة تدبير البدن لها ـ و تدبير البدن ذاتيّ لها ـ عدم التفاتها إلى تلك العلوم أصلاً.

و فيه: منع اقتضاء الذاتيّة الالتفات، بل الذاتيّة هو كونها مركوزة في النفس موجودة فيها، سواء غفلت عنها أم لا. فلا منافاة بين شاغليّة البدن لها عن علومها و بين كون العلوم ذاتيّة لها.

۵ـ **قوله ﷺ: «*على ما نسب إلى أفلاطون*»**

إنّما عبّر بقوله: «نسب» للإشارة إلى ما يحكيه بُعَيد هذا عن صدرالمتألّهين ﷺ من توجيه قوله بالقدم بأنّ المراد قدم نشأتها العقليّة.

۶ـ **قوله ﷺ: «*أنّ النفوس قديمة زماناً*»**

مراده من القدم الزمانيّ ليس مجرّد عدم مسبوقيّتها بالعدم الزمانيّ ـ كما في قدم المادّة والحركة والزمان زماناً ـ بل المراد كونها أزليّة لا بدء لوجودها.

لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس[٧]، من حدوث النفوس بحدوث الأبدان ـ على ما هو المشهور ـ أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها[٨].

---

٧ـ **قوله**ﷺ: ***«لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس»***

و سيأتي الإشارة إليه في الفصل الثاني من المرحلة الآتية، من أنّ النفوس لو كانت موجودة قبل حدوث الأبدان فلا تخلو إمّا أن تكون عند ذلك مجرّدة عن الأبدان، أو تكون متعلّقة بأبدان أُخرى. فعلى الأوّل يلزم أن تتكثّر أفراد نوع مجرّد، و قد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ من المستحيل أن تتكثّر أفراد الأنواع المجرّدة. و على الثاني يلزم التناسخ، و هو أيضاً مستحيل.

**قوله**ﷺ: ***«لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس»***

فمن وجوه فساده: أنّه لا يبقى معه تفسير صحيح لتعلّق نفس خاصّة ببدن خاصّ، فإنّ نسبة كلّ نفس و هو مجرّد تامّ إلى كلّ من الأبدان سواء، فيكون تعلّق هذه النفس بهذا البدن تعلّقاً اتّفاقيّاً من غير ارتباط ضروريّ بينهما.

و منها: أنّه يلزم عليه تغيّر ما هو مفارق للمادّة في جوهره، بصيرورته متعلّقاً بالمادّة؛ فإنّ النفس قبل تعلّقها بالبدن مجرّدة في ذاتها و فعلها، و بتعلّقها بالبدن تصير متعلّقة بالبدن في فعلها، والتغيّر متوقّف على القوّة و الاستعداد، و هما ينافيان التجرّد التامّ.

**قوله**ﷺ: ***«بما تحقّق في علم النفس»***

راجع الأسفار، السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني والثالث ج٨، ص ٣٣٠ـ ٣٨٠.

٨ـ **قوله**ﷺ: ***«من حدوث النفوس بحدوث الأبدان ـ على ما هو المشهور ـ أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها»***

المشهور بين الحكماء المشّائين والإشراقيّين أنّ النفس الإنسانية المتميّزة عن سائر النفوس الحيوانيّة باستعدادها للكمال العقليّ، تحدث بحدوث البدن. والذي يذهب إليه صدرالمتألّهينﷺ أنّها تحدث بعد حركة البدن بحركة جوهريّة تقع في زمان طويل. و ذلك لأنّ النفس حينما تحدث في البدن لا تكون إلّا مادّيّة منطبعة في البدن، ليس لها من آثار الحياة إلّا التغذية، والتنمية، والتوليد؛ فتتحرّك حركة جوهريّة اشتداديّة، فتحصل لها مرتبة أعلى، لها الإحساس والحركة

لها

و ربما وجّه القول بقدمها[9] بأنّ المراد به قدم نشأتها العقليّة المتقدّمة على نشأتها النفسانيّة؛ لكن لا يثبت بذلك أيضاً أنّ حصول العلم بالذكر، لا بالانتقال الفكريّ[10] من الأسباب إلى المسبّبات، أو من بعض اللوازم العامّة إلى بعض آخر، كما تقدّم[11].

---

الإراديّة، ثمّ بعد ذلك تحصل لها مرتبة أعلى من ذلك هي مرتبة النفس الناطقة. فراجع الأسفار ج ٨، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.

٩ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«ربما وجّه القول بقدمها»***

التوجيه من الفيلسوف الكبير صدرالمتألّهين﴿ره﴾ في الأسفار ج٣، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨ و كذا في ج ٨، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

١٠ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«أنّ حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكريّ»***

الذُّكْر: التذكّر، و يجوز كسر الذال، قال في لسان العرب: «اجعله منک على ذِكْر و ذُكْر بمعنى، والضمّ أعلى. أي تذكّر. و قال الفرّاء: الذِكْر، ما ذكرته بلسانک و أظهرته، والذُكْر بالقلب، يقال: ما زال منّي على ذُكْر، أي لم أنسه» انتهى.

**قوله** ﴿ره﴾: ***«أنّ حصول العلم بالذكر لا بالانتقال الفكريّ»***

قد تبيّن من بعض ما مرّ أنّ المكتسب المقابل للذاتيّ في هذا الفصل يعمّ البديهيّ والكسبيّ كليهما، فقوله﴿ره﴾. «لا بالانتقال الفكريّ» من باب ذكر المثال.

١١ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«كما تقدّم»***

في الفصل السابق.

## الفصل الخامس عشر
## في انقسامات أُخر للعلم[1]

قال في الأسفار ما ملخّصه: إنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّيّ[2]؛ والوجود ليس في نفسه طبيعة كلّيّة ـ جنسيّة أو نوعيّة ـ حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخّصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف[3]؛ بل كلّ علم هويّة

---

۱ـ **قوله** ﷺ: «*في انقسامات أُخر للعلم*»

لايخفى عليك: أنّ الفصل مشتمل على تقسمين للعلم، و على بيان كون مفهوم العلم من الكلّيّات المشكّكة، و هذا الأخير يستوعب أكثر من ثلث الفصل.

۲ـ **قوله** ﷺ: «*إنّ العلم عندنا نفس الوجود غير المادّيّ*»

يلوح منه أنّ العلم مطلقاً مجرّد عن المادّة، كما هو رأي المصنّف ـ رضوان الله عليه ـ أيضاً. و لكن لصدرالمتألّهين ﷺ رأي آخر يرى فيه الوجود مساوقاً للعلم. و كان يعتقد شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّ الثاني هو الذي اعتمد عليه، و أمّا الأوّل فهو من آرائه البدويّة.

۳ـ **قوله** ﷺ: «*حتّى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخّصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف*»

الأوّل راجع إلى كونه طبيعة جنسيّة، كما لايخفى. و الأخيران يرجعان إلى كلّ من كونه طبيعة جنسيّة أو نوعيّة؛ فإنّ الانقسام بالعوارض المشخّصة كما يجري في الطبيعة النوعيّة يجري في الطبيعة الجنسيّة، كما أنّ التصنيف أيضاً هو تقييد النوع أو الجنس بعرضيّ أخصّ.

**قوله** ﷺ: «*أو بالقيود العرضيّة إلى الأصناف*»

الصنف هو كلّ كلّيّ ذاتيّ قيّد بقيد كلّيّ عرضيّ يخصّصه، سواء كان الكلّيّ الذاتيّ ذلك نوعاً أم جنساً، و الشخص هو كلّ كلّيّ قيّد بعرضيّات شخصيّة تشخّصه. كما أنّ النوع هو كلّ جنس قيّد بفصل. والتقسيم بالفصول يسمّى تنويعاً، و بالقيود العرضيّة تصنيفاً، و بالأعراض الشخصيّة

**شخصيّة بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلّيّ ذاتيّ.**

**فتقسيم العلم باعتبارٍ عين تقسيم المعلوم، لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهيّة[۴]؛ فعلى هذا نقول: إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، و هو علم الأوّل تعالىٰ بذاته، الذي هو عين ذاته، بلا ماهيّة؛ و منه ما هو ممكن الوجود بذاته، و هو علم جميع ما عداه، و ينقسم إلى: ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقليّة بذواتها[۵]، و إلى: ما هو عرض؛ و هو في المشهور جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة[۶]، لقيامها بالذهن**

---

↩ تفريداً. فقوله: «حتّى ينقسم بالفصول» يرجع إلى كونه طبيعة كلّيّة جنسيّة و قوله: «أو بالمشخصات» يرجع إلى كونه طبيعة كلّيّة نوعيّة او جنسية. و كذا قوله: «أو بالقيود العرضيّة».

***قوله ﴿﴾: «أو بالقيود العرضيّة»***

التعبير بالقيود إشارة ما مرّ منّا آنفاً أنّ العرضيّ الذي يحصل الصنف به لابدّ من أن يكون أخصّ من معروضه؛ فإنّ القيد إنّما يكون قيداً ـ أي يقيّد ما قيّد به ـ إذا كان أخصّ ممّا قيّد به.

***۴ـ قوله ﴿﴾: «لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهيّة»***

و عنده ﴿﴾ أنّ اتّحاد الوجود مع الماهيّة من قبيل اتّحاد العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه، في أنّ المتّحدين موجودان بوجود واحد في الخارج و لا اختلاف بينهما إلاّ في المفهوم. قال صدرالمتألّهين ﴿﴾ في ذيل المشعر الرابع من كتاب المشاعر: «الوجود عين الماهيّة خارجاً و غيرها في الذهن». ثمّ تصدّى لإثبات كلا الأمرين في المشعر الخامس ذيل قوله: «اشراق حكميّ». فراجع.

فمفاد قوله ﴿﴾: «لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهيّة» هو ما مرّ من المصنّف ﴿﴾ في صدرالفصل الثاني من هذه المرحلة من أنّ العلم عين المعلوم.

و على ما ذكرنا ـ من أنّ مراده من اتّحاد العلم والمعلوم عينيّتهما في الخارج بعد اختلافهما في المفهوم ـ يتمّ قوله ﴿﴾: «فتقسيم العلم باعتبارٍ عين تقسيم المعلوم»، حيث إنّ تقسيم العلم لا يمكن أن يكون عين تقسيم المعلوم إلاّ إذا كان العلم عين المعلوم.

***۵ـ قوله ﴿﴾: «كعلوم الجواهر العقليّة بذواتها».***

وكذا علم النفوس المجرّدة بذواتها. فكان الأولى أن يعبّر بمثل قولنا: كعلوم الجواهر المجرّدة بذواتها.

***۶ـ قوله ﴿﴾: «جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة»*** ↩

عندهم؛ و عندنا العلم العرضيّ هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عندالنفس[٧]؛ و قد بيّنّا أنّ العلم ـ عقليّاً أو خياليّاً ـ ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالم و اتّحاد النفس بها[٨].

---

أي: جميع العلوم الحصوليّة الحاصلة للنفس بعد ما لم تكن، و ذلك بأن اكتسبها بسبب العلوم الحضوريّة أو بسبب الحواسّ أو غير ذلك، فالمراد بالاكتساب ليس خصوص الاكتساب بالفكر؛ فإنّ العلم الحصوليّ عندهم عرض مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون ضروريّاً بديهيّاً أم كسبيّاً نظريّاً.

٧ـ **قوله**: ***«هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عندالنفس»***

و هي الجواهر المجرّدة تجرّداً مثاليّاً، فإنّها واجدة لبعض آثار المادّيّات، كالشكل و الوضع و اللون والإضافة، و لعلّ في قوله: «صورها» إشارة إلى ذلك.

**قوله**: ***«هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس»***

فالموجودات المثاليّة التي تحضر لدى النفس عند العلم الحسّيّ والخياليّ لها صفات و أعراض يتعلّق العلم بها، والعلم عين المعلوم، فالعلم حينئذٍ يكون عرضاً.

٨ـ **قوله**: ***«و اتّحاد النفس بها»***

اتّحاد العالم بالمعلوم. و هو من قبيل اتّحاد المعلول بعلّته فيما إذا علمت النفس بنفسها و صفاتها علماً حصوليّاً، و كذا في ما إذا تعقّلت ما سواها إذا لم نعتقد بوجود العقول العرضيّة؛ فإنّه على ذلك يكون العقل الفعّال علّة لجميع ما في هذا العالم من النفس و غيرها، فالماثل بين يدي النفس هو العقل الفعّال، الذي هو علّة للنفس، كما أنّه علّة للمعلوم الخارجيّ الذي تعلّق به العلم الحصوليّ. و أمّا إذا اعتقدنا بالعقول العرضيّة التي هي أرباب الأنواع، فالاتّحاد إنّما هو من باب اتّحاد أحد معلولي علّة واحدة بالآخر؛ لأنّ الماثل بين يدي النفس مثال و ربّ لنوع غيرها. هذاكلّه في العلم العقليّ.

و أمّا في العلم الحسّيّ والخياليّ، فاتّحاد مثال النفس بالجوهر المثاليّ اتّحاد لأحد معلولي علّة ثالثة بالآخر، حيث إنّ الجوهر المثاليّ الماثل بين يدي النفس و مرتبة مثال النفس كلاهما معلولان لجوهر عقليّ.

قسمة أُخرىٰ، قالوا: من العلم ما هو فعليّ[٩]، و منه ما هو انفعاليّ، و منه ما ليس بفعليّ و لا انفعاليّ[١٠].

أمّا العلم الفعليّ، فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته[١١]، و علم سائر العلل

---

**قوله**: «**و اتّحاد النفس بها**»

اتّحاد الحقيقة والرقيقة.

٩ـ **قوله**: «**قالوا: من العلم ما هو فعليّ**»

نسبه إليهم تلويحا إلى أنّه لا يستقيم هذا التقسيم على ما تبنّاه في العلوم الحصوليّة، من أنّها لا تكون بانفعال النفس بحلول المعلومات فيها، بل على نحو مثول الجواهر المجرّدة مثاليّة أو عقليّة عندها. و ذلك لأنّه على هذا تنحصر الأقسام في قسمين: الفعليّ و ما ليس بفعليّ و لا انفعاليّ.

١٠ـ **قوله**: «**منه ما ليس بفعليّ و لا انفعاليّ**»

كما أنّ منه ما هو فعليّ من وجه و انفعاليّ من وجه، كما سيصرّح به بعد أسطر فالأقسام عندهم أربعة.

١١ـ **قوله**: «**أمّا العلم الفعليّ فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته**»

والعلم الفعليّ هو ما يكون دخيلاً في حصول المعلوم بالعرض، سواء كان فاعلاً له، كعلمه تعالى الذاتيّ بالمخلوقات، أو شرطاً للفاعل، كما في علم المهندس والبنّاء بما يبنيه من البناء. كما لا يفرق في ما يكون فاعلاً بين أن يكون علّة تامّة، كعلمه تعالى بالمجرّدات و بالمادّة، أو يكون علّة ناقصة، كما في علمه تعالى بالحوادث المادّيّة.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ للعلم الفعليّ إطلاقين:

أحدهما: ما جاء في هذا المقام. و يقابله العلم الانفعاليّ و...

و ثانيهما: العلم الذي لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق الفعل، بل هو عين الفعل. و سيأتي في علمه تعالى. و يقابله العلم الذاتيّ.

**قوله**: «**أمّا العلم الفعليّ فكعلم الباري**»

أي: علمه الذاتيّ الذي هو عين الذات، لا العلم الفعليّ الذي هو عين الفعل. و هكذا في علم سائر العلل بمعلولاتها.

بمعلولاتها.

و أمّا العلم الانفعاليّ، فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس بمعلول له، ممّا لا يحصل إلّا بانفعال مّا و تغيّر مّا للعالم، و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها[١٢].

و أمّا العلم الذي[١٣] ليس بفعليّ و لا انفعاليّ، فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأُمور التي لا تغيب عنها[١٤].

و قد يكون علم واحد فعليّاً من وجهٍ و انفعاليّاً من وجهٍ، كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجيّة[١٥]، كتأثير الأوهام في الموادّ الخارجيّة.

و قال أيضاً: إنّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك ـ كالوجود ـ[١٦] فيختلف

---

و قد تبيّن لک من بعض ما مرّ آنفاً من تعاليقنا عدم انحصار العلم الفعليّ في علم العلّة الفاعلة أو التامّة بمعلولها.

١٢ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«تحدث في ذات النفس أو آلاتها»***

لما كان هذا التقسيم مبتنياً على أُصول المشّائين، تكلّم في أمثلته على أساس مذهبهم، من أنّ الصور العقليّة تحدث في ذات النفس، والصور الحسّيّة والخياليّة تحدث في محالّها من الدّماغ الذي هو آلة النفس. فإنّ المشّائين كانوا يرون العلم الحسّيّ والخياليّ مادّيّين منطبعين في المادّة، و يخصّون تجرّد العلم بالعلم العقليّ.

١٣ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«و أمّا العلم الذي»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «والعلم الذي»

١٤ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«و بالأُمور التي لا تغيب عنها»***

من صفاتها و أفعالها التي تكون عين الربط بها. فيدخل في هذا القسم علمه تعالى بمخلوقاته علماً فعليّاً غير ذاتيّ.

١٥ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«كالعلوم الحادثة التي لها آثار خارجيّة»***

و هذا كما في البنّاء يرى بناءً جديداً، فيتعرّف على تصميمه و خطّته، ثمّ يبني عليها بناء.

١٦ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«يقع على مصاديقه بالتشكيك ـ كالوجود ـ»***

بالشدّة والضعف، والأولويّة و خلافها[17]، والأقدميّة و غيرها. فإنّ العلم بذات الأوّل تعالى ـ و هو علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته ـ أولىٰ في كونه علماً من العلم بغيره[18]؛ و هو أقدم العلوم، لكونه سبب سائر العلوم[19]؛ و هو أشدّها جلاءً و أقوىٰ ظهوراً في ذاته.

---

ﭖ أي: يحمل على مصاديقه بالتشكيك، كمفهوم الوجود. فالتشكيك هنا أُريد به التشكيك المنطقيّ، و هو اختلاف أفراد الكلّيّ في نفس صدق مفهومه عليها، لا التشكيك الفلسفيّ، و إن كان العلم مشكّكاً بذلك التشكيك أيضاً؛ حيث إنّه من سنخ الوجود، بل عينه، والوجود مشكّك بذلك التشكيك.

١٧ـ **قوله**ﷺ: ***«والأولويّة و خلافها»***

في الأسفار: «ولا يخفى أنّ وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولويّة و غير الأولويّة، والأقدميّة و غير الأقدميّة، والشدّة والضعف.» انتهى.

فالصحيح في عبارة المصنّفﷺ الّتي هي تلخيص لعبارة الأسفار هذه: «والأولويّة و خلافها». بحذف الأوّليّة في النسخ. و يشهد له مضافاً إلى ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الأوّليّة هي نفس الأقدميّة، فلا وجه للجمع بينهما، وعدّ كل منهما قسيماً للآخر.

الثاني: أنّه لا خبر عن الأوّليّة في الأمثلة التي جاءت في الفقرات اللاحقة.

**قوله**ﷺ: ***«و خلافها»***

هذا هو الصحيح بعد حذف لفظ «الأوّليّة». و أمّا ما في النسخ من قوله: «و خلافهما» فباعتبار تثبيت لفظ «الأوّليّة».

١٨ـ **قوله**ﷺ: ***«أولى في كونه علماً من العلم بغيره»***

أي: من العلم بغيره بما هو علم بغيره. فيشمل ما إذا كان العالم هو الواجب تعالى و يعلم بغيره في مرتبة ذاته أو يعلم به علماً فعليّاً، و ما إذا كان العالم غيره. و إن كان قد يظهر من العبارة أنّها ترمي إلى ما سوى علم الواجب به علماً ذاتيّاً.

١٩ـ **قوله**ﷺ: ***«لكونه سبب سائر العلوم»***

لأنّه عين وجوده تعالى، و وجوده تعالى سبب لما سواه، فهو سبب لسائر العلوم، فالعلم الذي يكون عينه أيضاً سبب لسائر العلوم.

و أمّا خفاؤه علينا فلما علمت، من أنّه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه[٢٠]؛ فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلائه.

و هكذا كلّ علم بحقيقة علّة[٢١] بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها. و كذا العلم بحقيقة كل جوهر، هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض؛ و هو أولىٰ و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر، لكونه علّة له[٢٢]، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به.

و أمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال و الإضافة ـ كالتعليم والتعلّم والعالميّة ـ فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز. انتهى (ج ٣،ص ٣٨٢).

---

٢٠ـ ***قوله***: ***«من أنّه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه»***

فمثله مثل النور، حيث إنّه يخفى علينا لغاية ظهوره و ضعف أبصارنا عن إدراكه؛ فإنّ النور هو الذي يظهر به الأشياء لأبصارنا، و لكن تضعف أبصارنا عن رؤيته لضعفها، كأنّ أبصارنا تعجز عن مشاهدة الظاهر المطلق، و ينحصر دركها في ما امتزج بظلمة و اختلط بكدورة، و لذا لاترى الهواء والماء الصافي والمرآة الصقيل.

٢١ـ ***قوله***: ***«هكذا كلّ علم بحقيقة علّة»***

أتى بلفظة الحقيقة ليدلّ على أنّ المراد من العلم هنا العلم الحضوريّ المتعلّق بواقع المعلوم و حقيقته العينيّة، بخلاف العلم الحصوليّ المتعلّق بمفهومه لا بواقعه الخارجي. و ذلك لأنّ العلم الحصوليّ بالعلّة، الذي ليس إلاّ مفهوم العلّة، ليس أقوى من العلم الحصوليّ بالمعلول، الذي هو مفهوم المعلول. و هذا بخلاف العلم الحضوريّ بالعلّة و بالمعلول، فإنّ العلم الحضوريّ بالعلّة نفس وجود العلّة والعلم الحضوريّ بالمعلول نفس وجود المعلول، و لا ريب أنّ وجود العلّة أقوى من وجود المعلول، و أقدم و أولى في صدق مفهوم الوجود عليه.

٢٢ـ ***قوله***: ***«لكونه علّة له»***

أثبتناه هكذا على خلاف ما في النسخ من قوله: «لكونه علّة لها».

# المرحلة الثانية عشرة

## في ما يتعلّق بالواجب الوجود عزّ اسمه من المباحث*

و هي في الحقيقة مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب و الإمكان**، أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلّة*** اهتماماً بها و اعتناءً بشرافة موضوعها. و فيها أربعة و عشرون فصلاً.

* **قوله**ﷺ: ***«في ما يتعلّق بالواجب الوجود عزّ اسمه من المباحث»***

و تسمّى هذه المباحث بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، كما تسمّى جميع مباحث الفلسفة الأُولى بالإلهيّات بالمعنى الأعمّ. قال المحقّق الآملي في تعليقته على شرح المنظومة المسمّاة بدرر الفوائد ج ١، ص ٤٢١: «الإلهيّ بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالربوبيّ؛ لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى و صفاته و أفعاله، و إنّما سمّي بالإلهيّ بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى ـ و هو الذي يبحث عن الوجود مطلقاً أو عن الموجود من حيث هو موجود، الذي هو أيضاً يرجع إلى الوجود ـ أيضاً إلهيّاً لكن بالمعنى الأعمّ، و وجه تسميته

بالإلهيّ أنّ البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، ـ أعمّ من الواجب و الممكن ـ يرجع إلى البحث عن البارى عزّ اسمه و أفعاله؛ لأنّ وجود الواجب ليس إلاّ هو نفسه، و وجود الممكن ليس إلاّ آثاره و أفعاله؛ فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه و عن آثاره و أفعاله، و إنّما سمّي بالمعنى الأعمّ لأعمّيّة موضوعه من موضوع الإلَهيّ بالمعنى الأخصّ، لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق غير المقيّد بخصوصيّة أصلاً، و موضوع الإلَهي الأخصّ هو الوجود الواجبيّ جلّت آلاؤه، فالبحث عن الإلَهيّ الأخصّ قسم من أبحاث الإلهيّ الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه، كما هو مشاهد معلوم.» انتهى.

**** - قوله: «مسائل متعلّقة بمرحلة الوجوب و الإمكان»**

إذ تلك المرحلة كانت تبحث في الحقيقة عن انقسام الوجود إلى الواجب و الممكن، و التقسيم لا يستقيم إلاّ بإثبات وجود الواجب. و أيضاً: كما أنّ خواصّ الممكن و أحكامه من مباحث تلك المرحلة كذلك خواصّ الواجب و أحكامه.

***** - قوله: «أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلّة»**

و إنّما أخّروها عن جميع المراحل لوجهين:

الأوّل: ابتناء بعض أبحاثها على ما تقرّر في تلك المراحل من الأصول الحكميّة و المسائل الفلسفيّة في الجملة.

الثاني: أنّ ما يبحث عنه فيها من معرفته تعالى و أسمائه و صفاته هي الغاية القصوى من الفلسفة الإلَهيّة ـ الّتي لم تسمّ بهذا الاسم إلاّ لأجلها ـ و الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله، فأُخّرت ليوافق الوضع الطبع.

قال المصنّف في مقدّمة بداية الحكمة: و غايته تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخصّ العلّة الأُولى ـ الّتي إليها تنتهي سلسلة الموجودات ـ و أسماؤه الحسنى و صفاته العليا، و هو اللّه عزّ اسمه.» انتهى.

## الفصل الأوّل

## في إثبات الوجود الواجبيّ [ببرهان الصدّيقين][1]

البراهين الدالّة على وجوده تعالىٰ كثيرة متكاثرة[2]، و أوثقها و أمتنها هو البرهان المتضمّن للسلوک إليه من ناحية الوجود، و قد سمّوه برهان الصدّيقين لما أنّهم يعرفونه تعالىٰ به لا بغيره. و هو كما ستقف عليه برهان إنّي يُسلک فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر[3].

---

١ـ **قوله** ﷺ: ***«في إثبات الوجود الواجبيّ ببرهان الصدّيقين»***

كان الأولى أن يعنون الفصل هكذا، بخلاف ما في النسخ من قوله ﷺ: «في إثبات الوجود الواجبيّ». و ذلک لأمور:

الأوّل: أنّ الفصل مختصّ ببيان برهان الصدّيقين.

الثاني: أنّ الفصل الثاني أيضاً في إثبات وجوده تعالى.

الثالث: أنّه ينسجم مع عنوان الفصل الثاني، أعني قوله ﷺ: «في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين.»

٢ـ **قوله** ﷺ: ***«كثيرة متكاثرة»***

المتكاثرة مبالغة في الكثير و تأكيد له، لأنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٣ـ **قوله** ﷺ: ***«يسلک فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر»***

لايخفى عليک: أنّه يستدلّ في هذا البرهان من الوجود على وجوبه. فهو سلوک من الوجود إلى الوجوب الّذي هو من لوازمه، و ليس من السلوک من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه يستدلّ من مفهوم الوجود ـ الذي هو حاکٍ عن الوجود ـ على وجوب الوجود، و مفهومُ الوجود و وجوبُ الوجود كلٌّ منهما لازم لنفس الوجود، و يستدلّ بالأوّل على الثاني. فتأمّل.

و قد قرّر بغير واحد من التقرير[٤]:

و أوجز ما قيل[٥] أنّ حقيقة..........................................

---

٤ـ **قوله ﷺ: «و قد قرّر بغير واحد من التقرير»**

ذكر تسعة عشر منها المحقّق الآشتيانيّ في تعليقته على شرح المنظومة، كلّها غير التقرير الذي نقله المصنّف عن الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار، و التقرير الذي حكاه عن صدر المتألّهين في الأسفار.

٥ـ **قوله ﷺ: «أوجز ما قيل»**

هذا التقرير هو التقرير الأوّل من التقريرين اللذين أتى بهما المحقّق السبزواريّ ﷺ في غرر الفوائد حيث قال: (إذا الوجود) المرادبه حقيقة الوجود الذي ثبت أصالته، و أنّ به حقيقة كلّ ذي حقيقة (كان واجباً فهو) المراد، (و مع الإمكان) بمعنى الفقر و التعلّق بالغير، لا بمعنى سلب ضرورة الوجود و العدم، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريّ، و لا بمعنى تساوي نسبتي الوجود و العدم، لأنّ نسبة الشيء إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه، لأنّ الأُولى مكيّفة بالوجوب و الثانية بالامتناع (قد استلزمه) على سبيل الخلف؛ لأنّ تلك الحقيقة لا ثاني لها حتّى تتعلّق به و تفتقر إليه، بل كلّ ما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها، و العدم و الماهيّة حالهما معلومة، أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير، استلزم الغنيّ بالذات، دفعاً للدور و التسلسل. والأوّل أوثق و أشرف و أخصر.» انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ الشقّين المذكورين في البرهان ترديد لا تقسيم؛ فإنّ التقسيم إنّما يتمّ بعد ثبوت وجود الأقسام، مع أنّ الواجب لم يثبت بعد. و لا يفرق في ذلك كون استلزام الممكن الواجب على سبيل الخلف أو الاستقامة. و إنّما قلنا إنّ مراد المصنّف ﷺ إنّما هو حكاية التقرير الأوّل لوجهين: الأوّل: تعبيره بحقيقة الوجود الذي هو محور ذلك التقرير. و الثاني: جعله التقرير الآتي في معنى هذا التقرير بقوله: «و في معناه ما قرّر». وجه الدلالة أنّه ليس في ذلك التقرير أثر عن الممكن، و إنّما المحور فيه حقيقة الوجود المرسلة فقط.

ثمّ إنّه يبدو أنّ هناك تقريراً ثالثاً للبرهان المذكور، و هو أنّ حقيقة الوجود ـ المقابل لمفهوم الوجود ـ المراد بها العين الخارجيّة من دون نظر إلى مجموعها أو مرتبة منها، إمّا أن تكون واجبة، ☜

الوجود[٦]، إمّا واجبة، و إمّا تستلزمها؛ فإذن الواجب بالذات موجود، و هو المطلوب.

و في معناه ما قرّر[٧]، بالبناء على أصالة الوجود، أنّ حقيقة الوجود ـ التي هي عين الأعيان و حاقّ الواقع ـ حقيقة مرسلة[٨] يمتنع عليها العدم[٩]؛ إذ كلّ مقابل غير قابل

---

☜ فهو المطلوب و إمّا أن تكون ممكنة فقيرة لا تتقوّم إلاّ بمستقلّ يقوّمها، فتستلزم الواجب، و هو المستقلّ الذي يقوّمها.

**٦ـ قوله رحمه الله: «أنّ حقيقة الوجود»**

المراد من حقيقة الوجود هو الوجود بأسره، أي الذي هو موضوع التشكيك و يشمل الواجب و الممكن. فإن قلت: حقيقة الوجود بهذا المعنى ليس شيئاً واحداً ذا حكم واحد، فكيف يستقيم الترديد في قولكم: إمّا واجبة و إمّا ليست بواجبة؟ قلت: ما كان من مراتب هذه الحقيقة ممكناً فهو لكونه معلولاً ـ و المعلول عين الربط بعلّته ـ لا استقلال له وجوداً و لا مفهوماً، فلا يقبل أن يحكم عليه بالوجوب أو عدم الوجوب، فالمحكوم عليه في الحقيقة هو الوجود المستقلّ من دون نظر إلى وحدته و تعدّده. ثمّ بأدلّة التوحيد تثبت وحدته.

**٧ـ قوله رحمه الله: «في معناه ما قرّر»**

المقرّر هو الحكيم السبزواريّ رحمه الله في تعليقته على الأسفار ج ٦، ص ١٦ ـ ١٧.

**٨ـ قوله رحمه الله: «حقيقة مرسلة»**

أي: حقيقة غير مقيّدة بشيء، أي غير متعلّقة بشيء. و ذلك لأنّه ليس وراءها شيء تتعلّق به و يقيّدها، ينتزع عدمها منه. و الحاصل أنّها ليست بمعلولة يتعلّق وجودها بعلّتها، و ينتزع عدمها من وجود علّتها شأن الوجودات المقيّدة.

**٩ـ قوله رحمه الله: «يمتنع عليها العدم»**

أي: يمتنع عليها العدم لذاتها. و ذلك لأنّها موجودة بذاتها ـ كما مرّ بيانه في التعليقة السابقة ـ و امتناع العدم عليها ليس إلاّ لكونها موجودة. كما يصرّح بذلك قوله رحمه الله: «إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابله». فإذا كانت موجودة بذاتها، كان امتناع العدم عليها أيضاً لذاتها.

و بهذا يستقيم قوله: «والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم [لذاتها] واجبة الوجود ☜

لمقابله؛ و الحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم، واجبة الوجـود بـالذات؛ فـحقيقة الوجود الكذائيّة واجبة بالذات، و هو المطلوب.

فإن قلت: امتناع العدم على الوجود، لا يوجب كونه واجباً بالذات؛ و إلّا، كان وجود كلّ ممكن واجباً بالذات، لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً و هو ممكن، هذا خلف.

قلت: هذا في الوجودات الممكنة[١٠] و هي محدودة بحدود ماهويّة لا تـتعدّاهـا، فينتزع عدمها ممّا وراء حدودها؛ و هو المراد بقولهم: كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ[١١]. و أمّا حقيقة الوجود المرسلة ـ التي هي الأصيلة لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدّها، و لا قيد يقيّدها[١٢] ـ فهي بسيطة صِرْفة، تمانع العدم و تناقضه بالذات، و هو الوجوب بالذات.

---

↩ بالذات» حيث حكم على تلك الحقيقة المرسلة بالوجوب بالذات. كما ينقدح بذلك جواب ما سيذكره المصنّف ﷺ ممّا أُورد على البرهان.

١٠ـ **قوله ﷺ: *«قلت: هذا في الوجودات الممكنة»***

أي: ما ذكرتموه ـ من أنّ امتناع العدم على الوجود لايوجب كونه واجبا بالذات ـ إنّما هو في الوجودات الممكنة، حيث إنّها محدودة بحدود، فينتزع عدمها مما وراء تلك الحدود. فالممكن، و إن كان موجوداً في مرتبة هي بعد مرتبة وجود علّته، و بوجود علّته، إلاّ أنّه معدوم في مرتبة وجود علّته، و في مرتبة ذاته، و بقطع النظر عن علّته. فالوجود الممكن، و إن كان مناقضاً لعدمه، و يوهم ذلك كونه واجباً، إلاّ أنّه لمّا كان وجوده بعلّته، كانت مناقضته للعدم و وجوبه أيضاً بعلّته. فهو واجب، لكنّه واجب بالغير و هذا بخلاف الحقيقة المرسلة الّتي هي أصيلة و ليس فوقها شيء حتّى تكون واجبة به، فهي واجبة بالذات.

١١ـ **قوله ﷺ: *«كلّ ممكن زوج تركيبيّ»***

أي: من وجود و عدم، و يلزمه التركّب من الوجود و الماهيّة. و قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأُولى.

١٢ـ **قوله ﷺ: *«التي هي الأصيلة لا أصيل غيرها، فلا حدّ يحدّها و لا قيد يقيّدها»***

↩

و قرّر صدرالمتألّهينﷺ البرهان على وجه آخر[١٣]، حيث قال:

---

ﷺ يبدو كأنّه يرى أنّ الحدّ و القيد لابدّ أن يكون أمراً أصيلاً غير المحدود، حيث فرّع عدم وجود حدّ و قيد لحقيقة الوجود على كونها أصيلة لا أصيل غيرها.

ولكن لايخفى أنّ القيد و الحدّ للوجودات المحدودة ليس إلاّ نهاياتها العدميّة.

و على هذا، فلا يكفي إنحصار الأصالة في الوجود، لكون حقيقة الوجود بسيطه صِرْفة. فالأولى أن يعتمد في إثبات إرسال حقيقة الوجود و صرافتها، على ما مرّ من عدم وجود شيء غيرها حتّى تكون مقيّدة به.

١٣ـ **قوله ﷺ: «قرّر صدر المتألّهين البرهان على وجه آخر»**

هذا التقرير يتركّب من مقدّمات، و هي:

أ. حقيقة الوجود أصيلة، و لا أصيل غيرها.

ب. و هي مشكّكة طولاً، أي تكون ذات مراتب مختلفة بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف، كما تكون مشكّكة عرْضاً.

ج. الكمال قبل النقص، و الناقص متعلّق الوجود بالتامّ.

د. غاية كمال الوجود ـ في مراتب التشكيک الطوليّ ـ و هو الذي ليس له قاهر يوجده، مالا يتصوّر أتمّ منه. و إلاّ لكان وجوداً محدوداً مركّبا من الوجود و العدم، أو كان له ماهيّة غير الموجوديّة، فكان ممكناً محتاجاً إلى قاهر يوجده. هذا خلف.

و بعبارة أُخرى: لو كان ناقصاً كان مفتقراً إلى تمامه، فكان تمامه متقدّماً عليه، لأنّ التمام قبل النقص؛ بل ذلک بيّن، لأنّ تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه، فهو أفضل و أقدم. فلا يكون ما فرض غاية كمال الوجود غاية كمال له. هذا خلف.

و بهذه المقدّمات يتبيّن أنّ الوجود ـ الذي هو موضوع الأصالة و التشكيک ـ ينقسم إلى قسمين: مستغنٍ و مفتقر. و الأوّل هو الواجب تعالى، و الثاني هو أفعاله و آثاره. و على أيّ القسمين يثبت وجود الغنّي الذي هو الواجب بالذات.

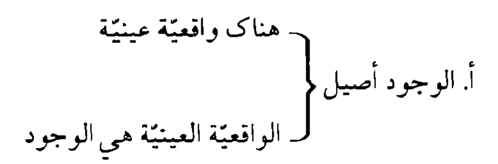
ولا يخفى عليک: أنّ بعض مقدّمات هذا البرهان تشتمل على أُصول. و بذلک يتبيّن أنّ البرهان يتركّب من مقدّمات أكثر. و إليک بيانها:

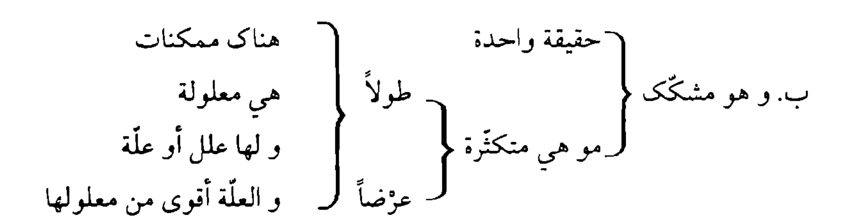
ﷺ

«و تقريره أنّ الوجود، كما مرّ، حقيقة عينيّة واحدة بسيطة[١۴] لا اخـتلاف بـين

---

↩




ج. الكمال قبل النقص، و الناقص متعلّق الوجود بالتامّ

فيستحيل أن لاتنتهي السلسلة ـ و هي الكثرة الطوليّة ـ إلى تامّ غير ناقص، لاستلزامه وجود ناقص غير متعلّق بتامّ.

د. فغاية كمال الوجود مالا يتصوّر أتمّ منه.

و هو الواجب تعالى الذي هو الوجود الذي لا حدّ له.

فتحصّل أنّ الوجود على قسمين: مستغنٍ بذاته، و مفتقر إلى غيره.

و قد تبيّن بما ذكرنا أنّ هذا البرهان لا يتوقّف على إبطال الدور و التسلسل من قبل، كما صرّح بذلک صدر المتألّهين في الأسفار ج ۶، ص ٢۶، س ١، فإنّه بنفسه متكفّل لإبطال التسلسل، و لا حاجة فيه إلى بطلان الدور.

١۴ـ ***قوله*** ***«حقيقة عينيّة واحدة بسيطة»***

قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأُولى أنّ التركيب والبساطة في الوجود بمعنى دخول الأعدام في الوجود المؤدّي إلى الحدوديّة و عدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة. و حقيقة الوجود، و هى الوجود بأسره، بسيطة، أذ لو كانت محدودة كانت معلولة ـ لأنّ المحدوديّة مساوقة لكونها

↩

أفرادها لذاتها، إلّا بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف[١٥]، أو بأُمور زائدة كما في

ذات ماهيّة، و كلّ ذي ماهيّة ممكن، و كلّ ممكن معلول ـ و ليس هناک ما يكون علّة لها، و لذلک عقّب بعد أسطر قوله: «بسيطة» بقوله: «لاحدّ لها و لا تعيّن».

١٥ـ *قوله ﷺ: «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف»*

اختلاف الوجودات إمّا اختلاف حقيقيّ ذاتيّ، و إمّا اختلاف اعتباريّ عرضيّ.

فالأوّل: هو اختلافها بصفاتها الحقيقيّة التي هي عينها، كالقوّة و الفعل، و الكمال و النقص، و الشدّة و الضعف، و العلّيّة و المعلوليّة، و الوحدة و الكثرة، و التشخّص و الهذيّة، و غيرها.

و هذا الاختلاف مع وحدة الحقيقة هو المنشأ للتشكيک الطوليّ و العرضيّ. فمثل الاختلاف بالغنى و الفقر، و العلّيّة و المعلوليّة هو الذي يحصل منه التشكيک الطوليّ. و مثل الاختلاف بالقوّة والفعل، والكمال و النقص، و الشدّة و الضعف، و الوحدة والكثرة، و التشخّص و الهذيّة لا يستلزم التشكيک الطوليّ، و إن كان متحقّقاً فيه، فيمكن أن يحصل و يتحقّق هذا النوع من الاختلاف من دون تشكيک طوليّ، كاختلاف البذرة و النبات بالقوّة و الفعل، و الشدّة و الضعف، و التشخّص و الهذيّة، بينما لا علّيّة، ـ أعني العلّيّة الفاعليّة التي تسبّب التشكيک الطوليّ ـ و لا معلوليّة بينهما، و هذا هو الذي يسمّى بالتشكيک العرْضيّ.

والثاني: هو الاختلاف بالماهيّات الّتي هي أُمور زائدة على الوجود. و هذا الاختلاف في الحقيقة اختلاف الماهيّات، و ينسب إلى الوجودات بالعَرَض. و لا يفرق في هذا الاختلاف بين أن يكون بماهيّات ذاتيّة، كاختلاف وجود زيد و وجود فرس، أو بماهيّات عرضيّة، كاختلاف وجود زيدوعمرو.

اختلاف الوجودات:
- حقيقيّ:
  - بالتشكيک الطوليّ
  - بالتشكيک العرضيّ
- اعتباريّ:
  - بالماهيّات الذاتيّة
  - بالماهيّات العرضيّة

ثم لايخفى عليک: أنّ وجود التشكيک العرضيّ لا دخل له في هذا البرهان، و إنّما ذكر لاقتضاء الاستثناء المفيد للحصر ذلک، حتّى يتمّ الكلام و لا يؤدّي إلى الفساد.

أفراد ماهيّة نوعيّة[١٦]. و غاية كمالها مالا أتمّ منه، و هو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، و لا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره، مفتقر إلى تمامه[١٧]، و قد تبيّن في ما سبق أنّ التمام قبل النقص، و الفعل قبل القوّة، والوجود قبل العدم؛ و بيّن أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه.

فإذن الوجود إمّا مستغن عن غيره، و إمّا مفتقر بالذات إلى غيره[١٨]. و الأوّل هو واجب الوجود. و هو صِرْف الوجود الذي لا أتمّ منه و لا يشوبه عدم و لا نقص. و الثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره، و لا قوام لما سواه إلّا به؛ لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها[١٩]، و إنّما يلحقها النقص لأجل المعلوليّة ـ و ذلك لأنّ المعلول لا

---

١٦ـ **قوله** ﷺ: ***«أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهيّة نوعيّة»***

تبيّن لک مما مرّ آنفاً في التعليقة السابقة أنّ الاختلاف بأمور زائدة ـ و هو الاختلاف بالماهيّات ـ أعمّ من الاختلاف بالعرضيّات؛ فذكر أفراد ماهيّة واحدة إنّما هو من باب المثال.

١٧ـ **قوله** ﷺ: ***«إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه»***

تعليل لقوله: «هو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره و لا يتصوّر ما هو أتمّ منه.»

**قوله** ﷺ: ***«إذ كلّ ناقص متعلّق بغيره»***

فإنّ كلّ ناقص محدود، و كلّ محدود فله ماهيّة هي حدّه، و كلّ ذي ماهيّة ممكن يحتاج إلى علّة توجده فكلّ ناقص متعلّق بعلّة توجده، و يكون وجوده مفتقراً إليها.

١٨ـ **قوله** ﷺ: ***«فإذن الوجود إمّا مستغن عن غيره، و إمّا مفتقر بالذات إلى غيره»***

قال الحكيم السبزواريّ ﷺ في تعليقته على الأسفار: «كلمة إمّا، للتقسيم؛ لا للترديد، كما لايخفى» انتهى. أقول: و إلاّ لم يحتج إلى أخذ التشكيک في المقدّمات.

بل قوله ﷺ فی آخر كلامه: «و على أيّ القسمين» يصرّح بذلک.

و هذا بخلاف التقرير الأوّل، حيث إنّ «إمّا» كانت فيه للترديد، كما لايخفى. فالقضيّة المذكورة في هذا التقرير حمليّة مردّدة المحمول. بينما المذكورة في ذلک التقرير منفصلة.

١٩ـ **قوله** ﷺ: ***«لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها»***

يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلّته ـ فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده و يحصّله كما يقتضيه، لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة[٢٠]، لا حدّ لها و لا تعيّن، إلّا محض الفعليّة و الحصول؛ و إلّا لكان فيه تركيب أو له ماهيّة غير الموجوديّة[٢١]، و قد مرّ أيضاً أنّ الوجود، إذا كان معلولاً، كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً[٢٢]، و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل، و هو متعلّق الجوهر و الذات بجاعله.

فإذن قد ثبت و اتّضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهويّة، و إمّا مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهر به؛ و على أيّ القسمين يثبت و يتبيّن أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهويّة عمّا سواه، و هذا هو ما أردناه» انتهى. (الأسفار، ج ٦، ص ١٦).

---

☜ لايخفى عليک: أنّ هذا و ما بعده تعليلان لمعلّلَيْن قد سبقاه، على طريق اللفّ و النّشر المرتّبين.

فقوله: «لما مرّ أنّ حقيقة الوجود...» تعليل لقوله: «و الأوّل هو واجب الوجود، و هو صرف الوجود...» و قوله: «و قد مرّ أيضاً أنّ الوجود...» تعليل لقوله: «والثاني هو ما سواه من أفعاله و آثاره، و لا قوام لما سواه إلاّ به.»

٢٠ـ ***قوله*** ***: «لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة»***

أي: حقيقة الوجود في حدّ ذاتها، ما لم يلحقها النقص لأجل المعلوليّة، بسيطة.

٢١ـ ***قوله*** ***: «و إلاّ لكان فيه تركيب أو له ماهيّة غير الموجوديّة»***

تفنّن في التعبير، حيث إنّ كون الوجود محدوداً يلازم كونه مركّباً من الوجود و العدم، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الأُولى، كما يلازم كونه ذا ماهيّة، حيث إنّ الماهيّة حدّ الوجود.

***قوله*** ***: «غير الموجوديّة»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «غير الوجوديّة».

٢٢ـ ***قوله*** ***: «كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً»***

كان مجعولاً بنفسه، لا بماهيّته، فالمجعول هو الوجود دون الماهيّة.

و يكون جعله بسيطاً، لا مركّباً، فالجعل تعلّق بنفسه، لا بالنسبة بينه و بين الماهيّة، فليس المجعول هو الصيرورة.

## الفصل الثاني
## في بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناک موجوداً مّا[1]. فإن كان هو، أو شيء منه،

---

١ـ قوله ﷺ: **«من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناک موجوداً مّا»**

هذا هو البرهان الذي أقامه صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ۶، ص ٢۶ـ ٢٧ على حذو ما أبدعه الشيخ في الإشارات من الفصل التاسع إلى الثاني عشر من النمط الرابع. و الفرق بينهما أنّ الحدّ الأوسط في هذا البرهان هو ترجّح الوجود، و في ما أقامه الشيخ وجوب الوجود.

و ممّا ذكرنا يتبيّن أنّ برهان الشيخ هو ما سيشير إليه المصنّف ﷺ في الصفحة الآتية، بقوله: «و يمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود، فيكون سلوكاً إنّيّاً من مسلک آخر...»

ثمّ إنّ الشيخ وسم في الفصل التاسع و العشرين من النمط المذكور برهانه ذلک بطريقة الصدّيقين، معلّلاً ذلک بأنّه لم يحتج إلى تأمّل لغير نفس الوجود، و أنّه لم يحتج إلى اعتبار من فعله و خلقه. فلوتمّ ما ذكره لكان هذا البرهان أيضاً كذلک. و لكن صدر المتألّهين ﷺ أنكر ذلک، و قال: «و هذا المسلک أقرب المسالک إلى «منهج الصدّيقين». و ليس بذلک، كما زعم؛ لأنّ هناک يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وها هنا يكون النظر في مفهوم الوجود». انتهى.

و المصنّف ﷺ قد تبع صدرالمتألّهين ﷺ في إنكار كون هذا البرهان منهج الصدّيقين. يدّل على ذلک عدم ذكره في الفصل السابق في عداد تقريرات برهان الصدّيقين، و كذا تعبيره عنه في عنوان هذا الفصل بـ«بعض آخر ممّا أُقيم على وجود الواجب تعالى» هذا.

والحقّ أنّ دعوى الشيخ متينة، لأنّ المراد بالوجود حقيقته الّتي يحكيها مفهوم الوجود، و ليس المراد بالوجود نفس مفهومه، كما هو واضح.

واجباً بالذات، فهو المطلوب. و إن لم يكن واجباً بالذات و هو موجود، فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجّح وجوده على عدمه بأمر خارج عن ذاته، و هو العلّة؛ و إلّا كان مرجّحاً بنفسه، فكان واجباً بالذات و قد فرض ممكناً، هذا خلف. و علّته إمّا ممكنة مثله، أو واجبة بالذات. و على الثاني يثبت المطلوب. و على الأوّل ينقل الكلام إلى علّته، و هلمّ جرّاً؛ فإمّا أن يدور، أو يتسلسل، و هما محالان، أو ينتهي إلى علّة غير معلولة هي الواجب بالذات، و هو المطلوب.

و اعترض عليه[٢]، بأنّه ليس بياناً برهانيّاً مفيداً لليقين، فإنّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلّة إلى المعلول، و هو البرهان اللّمّيّ. و أمّا البرهان الإنّيّ المسلوك فيه من المعلول إلى العلّة[٣]، فلا يفيد يقيناً، كما بيّن

---

⇦ و بعبارة أُخرى: المراد بالوجود هو الوجود بالحمل الشائع، لا الوجود بالحمل الأوّليّ.

نعم مفهوم الوجود لابدّ منه للحكاية عن تلك الحقيقة، لكن مثل هذا لابدّ منه في كلّ برهان، إذ من أجزاء القضيّة ـ و هي مادّة البرهان ـ تصوّر الموضوع و تصوّر المحمول، فلو أوجب ذلك كون الموضوع هو المفهوم لجرى مثله في جميع تقارير البرهان الذي سلّموا كونه برهان الصدّيقين.

***قوله ﴿: «لا ريب أن هناك موجوداً مّا»***

القضيّة مهملة تصدق مع كون الموجود في الخارج واحداً، كما تصدق مع كونه متعدّداً. و لذا أتى بالترديد في الجملة اللاحقة حيث قال: «فإن كان هو أو شيء منه.»

٢ـ ***قوله ﴿: «اعترض عليه»***

لا يخفى: أنّ هذا الاعتراض اعتراض على كلّ برهان يقام على إثبات الواجب؛ حيث إنّ البرهان اللّمّيّ لا سبيل له إليه، و البرهان الإنّيّ لا يفيد، لامتناع السلوك من المعلول إلى العلّة، والبرهان منحصر فيهما.

٣ـ ***قوله ﴿: «أمّا البرهان الإنّيّ المسلوك فيه من المعلول إلى العلّة»***

سواء كان الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، و هو المسمىّ بالدليل، أم كان الحدّ ⇦

في المنطق[٤]. و لمّا كان الواجب تعالىٰ علّة لكلّ ما سواه، غير معلول لشيء بوجه، كان السلوك إلى إثبات وجوده من أيّ شيء كان، سلوكاً من المعلول إلى العلّة، غير مفيد لليقين؛ وقد سلك في هذاالبيان من الموجود الممكن[٥] الذي هو معلوله، إلى إثبات وجوده.

---

الأوسط و النتيجة معلولين لعلّة واحدة، و هو المسمّى بالإنّ المطلق؛ و ذلک لأنّ في القسم الثاني أيضاً يسلک من الحدّ الأوسط الذي هو أحد المعلولين إلى العلّة، ثمّ يسلک من العلّة إلى المعلول الآخر الذي هو النتيجة. و لذا قالوا إنّ القسم الثاني من برهان الإنّ مركّب من برهانين: إنّيّ و لمّيّ.

ولا يخفى عليک: أنّ وصف «المسلوک فيه من المعلول إلى العلّة» وصف توضيحيّ عند المعترض. لانحصار برهان الإنّ عنده في القسمين المذكورين.

**٤ـ قوله ﷺ: *«فلا يفيد يقيناً، كما بيّن في المنطق»***

و قد مرّ في بعض تعاليقنا على مقدّمة الكتاب حكاية ما ذكره المصنّف ﷺ في تعليقته على الأسفار في الاستدلال على ذلک، و أشرنا هناک إلى مايرد عليه. و أيضاً قد مرّ منه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة وجه آخر لذلک، و قد عرفت أيضاً ما يرد عليه. فراجع.

**٥ـ قوله ﷺ: *«قد سلک في هذا البيان من الموجود الممكن»***

حاصل مرامه ﷺ أنّ في أحد شقيّ الترديد يفرض الموجود ـ المعبّر عنه في البرهان بموجود مّا ـ ممكناً، و يسلک منه إلى وجود الواجب تعالى. و البرهان تابع في اعتباره و تسميته لأخسّ الشقيّن. و هذاكما أنّ الاستدلال من وجود أحد معلولي علّة واحدة يسمّى برهاناً إنّيّاً، مع أنّه في الحقيقة مركّب من سلوكين:

سلوک من المعلول إلى العلّة، و هو الإنّ.

و سلوک من العلّة إلى المعلول الآخر. و هو في نفسه برهان لمّيّ. هذا.

و لكن يرد عليه: أنّ السلوک من المعلول إلى العلّة لا يحصل إلاّ بأن يعلم أوّلاً وجود المعلول ثمّ يستكشف به وجود العلّة، كما في برهان الإمكان أو الحدوث. و أمّا هذا البرهان فلا يتوقّف إلاّ على العلم بوجود موجود مّا، و المقدّمة المتعرّضة للشقّ المذكور من الترديد ـ و هي قولنا: و إن لم يكن واجباً ترجّح وجوده بالواجب لاستحالة الدور و التسلسل ـ قضيّة شرطيّة، مفادها استلزام

و الجواب عنه أنّ برهان الإنّ لا ينحصر في ما يسلك فيه من المعلول إلى العلّة و هو لا يفيد اليقين، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامّة التي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر[٦]، و هو يفيد اليقين، كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء[٧]. و قد سلك في البرهان السابق من حالٍ لازمةٍ لمفهوم موجود مّا[٨] ـ و هو

---

المقدّم التالي، فالبرهان متوقّف على هذا الاستلزام دون وجود الممكن الذي هو مفاد المقدّم، إذ القضيّة الشرطيّة صادقة و إن كان طرفاهاكاذبين غير متحقّقين.

٦ـ **قوله**: ***«من بعض اللوازم العامّة الّتي للموجودات المطلقة إلى بعض آخر»***

يستظهر منه أنّ اللوازم العامّة، هي الوجود و صفات الوجود الّتي لا تختصّ بماهيّة دون ماهيّة.

٧ـ **قوله**: ***«كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء»***

في الفصل الثامن من المقالة الأُولى.

٨ـ **قوله**: ***«قد سلک في البرهان السابق من حال لازمة لمفهوم موجود مّا»***

و هذا بخلاف برهان الإمكان والوجوب، الذي لم يتعرّض له المصنّف في هذا الكتاب، حيث إنّه يسلك فيه من وجود الممكنات إلى وجود الواجب بمعونة بطلان الدور و التسلسل، فهو برهان إنّيّ يسلك فيه من المعلول إلى العلّة. و يبدو أنّ الذي حمل المصنّف على إهماله إيّاه ما كان يراه من استحالة السلوك من المعلول إلى العلّة.

**قوله**: ***«من حال لازمة لمفهوم موجود مّا»***

يشير بإقحام لفظة «المفهوم» هنا إلى عدم كون هذا البرهان برهان الصدّيقين، للاستدلال فيه بمفهوم الوجود، كما مرّ آنفاً مع ما فيه من الإشكال.

**قوله**: ***«من حال لازمة لمفهوم موجود مّا»***

و هو ترجّح الوجود. كما سيصرّح به في صدر التنبيه الآتي.

فمفهوم موجود مّا له حال لازمة له في الذهن، هي ترجّح الوجود على العدم، إذ لا موجود إلاّ و هو مترجّح الوجود على العدم. و يسلك من هذه الحال إلى حال أُخرى، و هي أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة؛ إذ المترجّح لا يخلو إمّا أن يكون مترجّحاً بذاته، فيكون هو نفسه علّة غير

مساوق للموجود من حيث هو موجود ـ إلى حالٍ لازمةٍ أُخرى له، و هو أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة[٩] يجب وجودها لذاتها[١٠].

فقد تبيّن بذلک أنّ البيان المذكور برهان إنّيّ مفيد لليقين، كسائر البراهين الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصّ الموجود، من حيث هو موجود، المساوية للموجود العامّ.

**تنبيه:**

**محصّل البيان السابق[١١]، أنّ تحقّق موجود مّا ملازم لترجّح وجوده، إمّا لذاته، فيكون**

---

↩ معلولة، أو يكون مترجّحاً بغيره فذلک الغير لابدّ أن يكون علّة غير معلولة، ولو بواسطة أو وسائط.

والحاصل أنّ ترجّح موجود مّا و أنّ من مصاديقه موجوداً غير معلول مفهومان منتزعان من موجود مّا، فهما من الملازمات العامّة الّتي لا مصداق لها غير موجود مّا، و ليس هناک أمران حتّى يكون أحدهما معلولاً و الآخر علّة.

٩ـ **قوله**: ***«و هو أنّ من مصاديقه وجود علّة غير معلولة»***

كان الأولى أن يقول: و هو أنّ مصداقه أو بعض مصاديقه موجود غير معلول حتّى يطابق ما جاء فى البرهان.

١٠ـ **قوله**: ***«يجب وجودها لذاتها»***

لايخفى: أنّه كان الأولى أن يقول: يترجّح وجودها لذاتها؛ فإنّ النتيجة كما سيصرّح به في التنبيه اللاحق هو أنّ هناک ما يترجّح لذاته.

١١ـ **قوله**: ***«محصّل البيان السابق»***

فيكون البرهان المذكور قياساً مركّباً من قياسين اقترانيّين، أوّلهما حمليّ، صورته هكذا: هناک موجود مّا و كلّ موجود مّا مترجّح. و الآخر شرطيّ مركّب من حمليّة و منفصلة، هكذا: هناک مترجّح و كل مترجّح إمّا مترجّح بالذات أو ينتهي إلى ما هو مترجّح بالذات، فهناک إمّا مترجّح بالذات أو منتهٍ إلى ما هو مترجّح بالذات.

واجباً بالذات، أو لغيره، و ينتهي إلى ما ترجّح بذاته، و إلّا دار أو تسلسل، و هما مستحيلان.

و يمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود[١٢]. فيكون سلوكاً إنّياً من مسلك آخر[١٣].

تقريره: أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً مّا[١٤]، و كلّ موجود فـإنّه واجب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد[١٥]. فإن كان هو، أو شيء منه، واجباً لذاته، فهو المطلوب. و

---

١٢ـ **قوله**ﷺ: **«يمكن تبديل ترجّح الوجود بوجوب الوجود»**

فيصير مبتنياً على مسلك الحكماء، بينما كان البيان السابق جارياً على مسلك المتكلّمين أيضاً، فإنّ الترجّح أعمّ من كلّ من الوجوب و الأولويّة.

١٣ـ **قوله**ﷺ: **«فيكون سلوكاً إنّياً من مسلك آخر»**

فإنّ تعدّد البرهان إنّما هو بتعدّد الحدّ الأوسط و ما في حكمه. و أمّا الأصغر و الأكبر و ما بحكمهما فهما حدّا المطلوب، و لا بدّ أن يتّحدا في جميع ما يقام من البراهين لإثبات مطلوب واحد.

١٤ـ **قوله**ﷺ: **«تقريره أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً مّا»**

قد مرّ منّا آنفاً أنّ هذا هو البرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، و وسمه بمنهج الصدّيقين. ثمّ إنّه هو الذي لخّصه المحقّق الطوسيﷺ في التجريد بقوله: «الموجود إن كان واجباً، و إلاّ استلزمه، لاستحالة الدور التسلسل». و شرحه العلاّمهﷺ بما يوافق ماجاء في الإشارات وما ذكره المصنّفﷺ هنا.

١٥ـ **قوله**ﷺ: **«لأنّ الشي ما لم يجب لم يوجَد»**

قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الخامس من المرحلة الرابعة أنّ موضوع هذه القاعدة هو الممكن، و قد صرّح المصّنفﷺ فى الفصل الثالث من المرحلة الثامنة أنّ المراد بالوجوب فيها هو الوجوب الغيريّ. فلا وجه للتمسّک بها في هذا المقام الذي يكون الموضوع فيه أعمّ من الممكن، و الوجوب فيه أعمّ من الوجوب بالذات و الوجوب بالغير. فكان الأولى أن يتمسّک بدلها بقاعدة مساوقة الوجود للوجوب المبتنية على الضرورة بشرط المحمول؛ فإنّ الموجود يستحيل سلب الوجود عنه، فثبوت الوجود له ضروريّ.

إن كان واجباً لغيره، و هو علّته الموجودة الواجبة، فعلّته[١٦] إمّا واجبة لذاتها، فهو، و إمّا واجبة لغيرها، فننقل الكلام إلى علّة علّته، و هلمّ جرّاً، فإمّا أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى واجب لذاته. و الشقّان الأوّلان مستحيلان، و الثالث هو المطلوب.

برهان آخر، أقامه الطبيعيّون من طريق الحركة و التغيّر[١٧]. تقريره أنّه قد ثبت في ما تقدّم[١٨]، في مباحث القوّة و الفعل، أنّ المحرّك غير المتحرّك، فلكلّ متحرّك محرّك غيره؛ ولو كان المحرّك متحرّكاً، فله محرّك أيضاً غيره؛ و لا محالة تنتهي سلسلة المحرّكات إلى محرّك غير متحرّك، دفعاً للدور و التسلسل، و هو، لبراءته من المادّة و القوّة و تنزّهه عن التغيّر و التبدّل و ثباته في وجوده، واجب الوجود بالذات، أو

---

١٦ـ **قوله ﷺ: «فعلّته»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فعليّته».

١٧ـ **قوله ﷺ: *«برهان آخر أقامه الطبيعيّون من طريق الحركة و التغيّر»***

يبدو أنّ هذا البرهان و ما يتلوه يرجعان إلى برهان الإمكان والوجوب، حيث إنّ الحركة و النفس من مصاديق الممكن. فتارة يستدلّ بوجود الممكن من غير تعيين لمصداق الممكن، فيكون برهان الإمكان و الوجوب، و أُخرى يستدلّ بمصداق معيّن منه بعد إثبات مصداقيّته، كما في برهان الحركة و النفس. فتأمّل.

**قوله ﷺ: *«أقامه الطبيعيّون»***

لايخفى أنّ إقامة البرهان على وجوده تعالى إنّما هي شأن الفيلسوف الإلهيّ. و إنّما نسبها إلى الطبيعيّين لأنّ هؤلاء الحكماء الطبيعيّين إلهيّون أيضاً، ولكن لمّا استفادوا في برهانهم من الحركة التي كانت من مباحثهم في الحكمة الطبيعيّة ـ حيث إنّه كانت الحركة في ما سبق من مباحث الحكمة الطبيعيّة، و أوّل من جعلها من مباحث الحكمة الإلهيّة صدرالمتألّهين ﷺ، و تبعه في ذلك من تأخّر عنه. و هكذا الكلام في البرهان الآتي حيث إنّ مباحث النفس كانت عندهم من الحكمة الطبيعيّة ـ أسند البرهان إليهم بما أنّهم طبيعيّون.

١٨ـ **قوله ﷺ: *«في ما تقدّم»***

في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة.

ينتهي إليه في سلسلة علله[١٩].

برهان آخر، أقامه الطبيعيّون أيضاً من طريق النفس الإنسانيّة. تـقريره[٢٠]: أنّ

---

١٩ـ ***قوله***ﷺ: ***«أو ينتهي إليه في سلسلة علله»***

لبطلان الدور التسلسل. فاستفيد في هذا البرهان من استحالة الدور و التسلسل مرّتين: مرّة لإثبات وجود محرّک غير متحرّک، و اُخرى لانتهائه، على فرض عدم كونه واجباً، إلى الواجب. و يمكن أن يوجّه الانتهاء ذلک باستحالة وجود الرابط من دون مستقلّ يقوم بـه. فـيثبت وجـود الواجب و بطلان التسلسل متقارنين. و لعلّ هذا هو مراد العلاّمةﷺ، حيث لم يأت هنا بمثل قوله: «دفعاً للدور و التسلسل».

٢٠ـ ***قوله***ﷺ: ***«تقريره»***

حاصله أنّ:

أ. النفس مجرّدة؛ لتجرّد العلم المتّحد معها، الذي لولا تجرّده لزم انطباع الكبير في الصغير. و لغير ذلک من الأدلّة.

ب. و هي حادثة؛ لأنّها لو كانت قديمة فوجودها قبل البدن إن كان بدون البدن لزم كون نوع مجرّد غير منحصر فى فرد، لمكان كثرة النفوس، و إن كان في بدن لزم التناسخ، و هـو مـحال، لاستلزامه الرجوع من الفعل إلى القوّة، و هو من الانقلاب المحال.

ج. فهي ممكنة، لأنّ كلّ حادث ممكن.

د. و كلّ ممكن محتاج إلى علّة.

ه. و علّتها يستحيل أن تكون جسماً أو جسمانيّاً؛ لوجهين: الأوّل: أنّ المجرّد أقوى وجوداً من المادّيّ فيستحيل أن يكون معلولاً له. الثاني: أنّ الجسم لا يكون علّة للنفس، لاستلزامه كون كلّ جسم ذانفس. و الجسمانيّ إمّا صورة جوهريّة او عرض مادّيّ، أو نفس أو كيف نـفسانيّ ـ لأنّ الجسمانيّ منحصر في خمسة: المادّة والصورة المنطبعة، و العرض المادّيّ، و النفس، والكيف النفسانيّ، لكن طوى ذكر المادّة لأنّها لا شأن لها إلاّ القبول و الانفعال ـ و أيّاما كان فهو مادّيّ، ذاتاً و فعلاً أو فعلاً، فقط، و العلل المادّيّة لا تفعل إلاّ بتوسط الوضع، و لا يعقل الوضع بالنسبة إلى مالا وضع له. ولا يخفى عليك: أنّا قدّمنا الوجه الثاني الذي ذكـره المـصنّفﷺ و جـعلناه أوّلاً

☜

النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادّة ذاتاً، حادثة بما هي نفس بحدوث البدن[٢١]، لامتناع التمايز بدون الأبدان و استحالة التناسخ، كما بيّن في محلّه[٢٢]، فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم و لا جسمانيّة. أمّا عدم كونها جسماً[٢٣]، فلأنّها لو كانت جسماً، كان كلّ جسم ذانفس، و ليس كذلک. و أمّا عدم كونها جسمانيّة، فلأنّها لو كانت جسمانيّة ـ سواء كانت نفساً أُخرىٰ، أو صورة جسميّة[٢٤]، أو عرضاً جسمانيّاً ـ كـان تأثـيرها بتوسّط الوضع[٢٥]، و لا وضع للنفس مع كونها مجرّدة[٢٦]. على أنّ النـفس لتـجردّها

---

↰ لاختصاره.

و. فهي أمر مجرّد.

ز. و ذلک الأمر إمّا هو الواجب أو منتهٍ إليه، لبطلان الدور و التسلسل.

٢١ـ **قوله** ﷺ: **«*حادثة بما هي نفس بحدوث البدن*»**

و إن لم تكن حادثة بما هي عقل، فإنّ مرتبتها العقليّة ـ و هي المرتبة التي تكون سابقة على النفس و علّة لها ـ أزليّة، حيث إنّها مجرّدة تجرّداً تامّاً، فيكفي في وجودها مجرّد إمكانها الذاتيّ، إذ الفيض منه تعالى دائم و سرمد.

و على هذا حمل صدرالمتألّهين ﷺ مادلّ على خلق الأرواح قبل الأبدان من الأخبار و الآثار، كما صرّح بذلک في تعليقة منه على شرح حكمة الإشراق، ص ٤٤٩.

٢٢ـ **قوله** ﷺ: **«*كما بيّن في محلّه*»**

راجع الأسفار ـ السفر الرابع، الباب السابع، الفصلين الثاني و الثالث، ج ٨، ص ٣٣٠ـ ٣٨٠.

٢٣ـ **قوله** ﷺ: **«*أمّا عدم كونها جسماً*»**

أي: عدم كونها جسماً بما هو جسم. كما صرّح بذلک في الأسفار، ج ۶، ص ۴۵، س ٣.

٢٤ـ **قوله** ﷺ: **«*أو صورة جسميّة*»**

أي صورة جسمانيّة، و هي الصور النوعيّة التي في الجسم. وليس المراد بها الصورة الجسميّة الّتي يتركّب الجسم منها و من المادّة؛ فإنّ العلّة لو كانت هي الصورة الجسميّة، لزم كون كلّ جسم ذانفس، كما في ما إذاكانت العلّة هي الجسم، بل حقيقة الجسم ليست إلاّ صورته، و هي الصورة الجسميّة.

٢٥ـ **قوله** ﷺ: **«*كان تأثيرها بتوسّط الوضع*»**

أقوىٰ تجوهراً[٢٧] و أشرف وجوداً من كلّ جسم و جسمانيّ، و لا معنى لعلّيّة الأضعف الأخسّ للأقوى الأشرف.

فالسبب الموجد للنفس أمر وراء عالم الطبيعة؛ و هو الواجب تعالى، بلا واسطة، أو بواسطة علل مترتّبة تنتهي اليه[٢٨].

برهان آخر، للمتكلّمين من طريق الحدوث[٢٩]. تقريره[٣٠]: أنّ الأجسام لا تخلو

---

↵ كما مرّ البرهان عليه في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة.

٢٦ـ قوله ﷺ: *«ولا وضع للنفس مع كونها مجرّدة»*

مضافاً إلى أنّ الكلام في موجد النفس. و لو كان للنفس وضع فإنّما هو بعد وجودها، و أمّا قبله فهي معدومة، و لا وضع لمعدوم. و من هنا امتنع للعلل الجسمانيّة إيجاد شيء قائم بنفسه، و إنّما شأنها تغيير أحوال ما هو موجود و تحريكها، و لذا كان الفاعل في مصطلح الحكماء الطبيعيّين بمعنى ما به الحركة، و هو المحرّك.

٢٧ـ قوله ﷺ: *«أقوى تجوهراً»*

الجوهر هنا بمعنى ذات الشيء، و هي هنا هويّة الشيء و وجوده، لأنّ العلّيّة و المعلوليّة إنّما تكونان في الوجود. فقوله: «و أشرف وجوداً» من قبيل العطف التفسيريّ لما قبله.

٢٨ـ قوله ﷺ: *«أو بواسطة علل مترتّبة تنتهي إليه»*

لاستحالة الدور و التسلسل.

٢٩ـ قوله ﷺ: *«للمتكلّمين من طريق الحدوث»*

أي: من طريق حدوث الاجسام. وإلاّ فالبرهان السابق أيضاً من طريق الحدوث ـ حدوث النفس ـ

ولا يخفى عليك: أنّ مرادهم جميعاً من الحدوث، الحدوث الزمانيّ، لكنّ الحكماء لا يرونه مناط الحاجة بل يستكشفون به الامكان، و لذا كانت المقدّمة الثانية في البرهان السابق إمكان النفوس، و أمّا المتكلّمون فهم يرون الحدوث نفسه مناط الحاجة، و لذا لايجعلونه وسيلة إلى إثبات الإمكان.

٣٠ـ قوله ﷺ: *«تقريره»*

صورة استدلالهم في كتبهم الكلاميّة هي: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث و ما لا تخلو عن ↵

عن الحركة و السكون[٣١]، و هما حادثان[٣٢]؛ و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛

---

الحوادث فهو حادث، إلى آخره، إلاّ أنّهم لمّا لم يعدّوا صغرى القياس بديهيّة، و يستدلّون عليها بأنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان، يعود استدلالهم قياساً مركّباً، هو ما أشار إليه المصنّف. و صورته المنطقيّة هي:

أ. الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون؛

ب. و هما حادثان؛

ج. فالأجسام لا تخلو عن الحوادث؛

د. و كلّ مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فالأجسام حادثة، إلى آخره.

٣١ـ **قوله: *«أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون»***

قال في كشف المراد في وجهه: لأنّ الجسم لا يعقل في الخارج منفكّاً عن المكان. فإن كان لابثاً فيه فهو الساكن، و إن كان منتقلاً عنه فهو المتحرّك.» انتهى. فراجع كشف المراد، ص ١٧١.

و في معناه ما جاء في شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١١، من قوله: «لأنّ الجسم لا يخلو عن الكون في الحيّز، و كلّ كون في الحيّز، إمّا حركة أو سكون، لأنّه إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الحيّز فحركة، و إلاّ فسكون.» انتهى.

٣٢ـ **قوله: *«و هما حادثان»***

قال في كشف المراد، ص ١٧١:«و أمّا بيان حدوثهما فظاهر؛ لأنّ الحركة هي حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، و السكون هو الحصول في حيّز بعد أن كان في ذلك الحيّز، فماهيّة كلّ منهما تستدعي المسبوقيّة بالغير [و هو الحدوث]» انتهى.

و ما ذكره في معنى الحركة و السكون هو بعينه ما جاء في شرح المواقف ج ۶، ص ١۶٥ـ ١۶۶ من قوله: «إن كان حصول الجوهر في الحيّز مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيّز فسكون، و إن كان مسبوقاً بحصوله في حيّز آخر فحركة، و على هذا فالسكون حصول ثانٍ في حيّز أوّل، و الحركة حصول أوّل في حيّز ثانٍ» انتهى.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ تعريف الحركة و السكون بما ذكر نقض للمقدّمة الأولى من البرهان،

فالأجسام كلّها حادثة؛ و كلّ حادث مفتقر إلى محدث[٣٣]؛ فمحدثها أمر غير جسم و لا جسمانيّ[٣٤]، و هو الواجب تعالى، دفعاً للدور و التسلسل[٣٥].

و الحجّة غير تامّة، فإنّ المقدّمة القائلة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بيّنة و لا مبيّنة[٣٦]. و تغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر[٣٧] الذي

---

و هو قولهم: «الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون»؛ لأنّ وجود الجسم في أوّل الحدوث حصول غير مسبوق بكون آخر، فلا يكون الجسم على ذلك لا ساكناً و لا متحرّكاً. كما اعترف بهذا المشكل في شرح المواقف، ج ۶، ص ۱۶۶، س ۲.

و أُجيب بأنّ الكلام في الكون المسبوق بكون آخر، للقطع بأنّ الكون الذي لاكون قبله حادث قطعاً، و فيه المطلوب. راجع شرح المقاصد، ج ۳، ص ۱۱۲.

۳۳ـ **قوله** ﷺ: ***«و كلّ حادث مفتقر إلى محدث»***

بناءً على ما تبنّاه المتكلّمون من أنّ علّة الاحتياج إلى العلّة هو الحدوث.

۳۴ـ **قوله** ﷺ: ***«فمحدثها أمر غير جسم و لا جسمانيّ»***

أمّا أنّه ليس بجسم فواضح، حيث ثبت أنّ الأجسام كلّها حادثة.

و أمّا أنّه ليس بجسمانيّ فلأنّ الجسمانيّ إمّا مادّة، و إمّا أمر حالّ في الجسم، أمّا المادّة، فليس من شأنها الفعل بعد ما كانت قوّة صرفة لا شأن لها إلّا القبول و الانفعال، و أمّا الامر الحالّ في الجسم، فلأنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ في تشخّصه، فيمتنع أن يكون الجسم حادثاً و يكون الجسمانيّ غير حادث. و بهذا يعلم أنّ الجسمانيّ حادث كالجسم، بل بطريق أولى.

۳۵ـ **قوله** ﷺ: ***«دفعاً للدور و التسلسل»***

تعليل لقوله: «فمحدثها أمر غير جسم و لا جسمانيّ». لا لقوله: «و هو الواجب»، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يقال: و هو الواجب أو ما ينتهي إليه. و لا يرى المتكلّم نفسه محتاجاً إلى هذه الزيادة، لأنّ ما ليس بجسم و لا جسمانيّ منحصر عنده في الواجب، فإنّه ينفي التجرّد عن غيره تعالى.

۳۶ـ **قوله** ﷺ: ***«لا بيّنة و لا مبيّنة»***

و إن عدّوها بديهيّة، فاستغنوا بذلك عن الاستدلال عليها. فراجع كشف المراد. ص ۱۷۳.

۳۷ـ **قوله** ﷺ: ***«و تغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر»***

هو موضوعها. نعم: لو بني على الحركة الجوهريّة، تمّت المقدّمة[٣٨]، و نجحت الحجّة.

و هذه الحجّة كما ترى ـ كالحجج الثلاث السابقة[٣٩] ـ مبنيّة على تناهي العلل، و انتهائها إلى علّة غير معلولة[٤٠] هو الواجب تعالى.

---

✎ يحتمل أن تكون الواو استينافيّة، و عليه فالجملة في الحقيقة دفع دخل، حيث إنّه يمكن أن يقال: كيف لا تكون المقدّمة المذكورة بيّنة و لا مبيّنة، و قد ثبت أنّ تغيّر العرض مستلزم لتغيّر الجوهر الذي هو موضوع له. كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة؟! و يحتمل أن تكون الواو للحال، فالجملة بمنزلة التعليل لما قبلها.

**قوله** ﷺ: «*تغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر*»

لايخفى: أنّ فيه دلالة على عدم تماميّة ما ذكروه من حدوث السكون؛ فإنّه لو كان تامّاً كان برهانهم تامّاً و إن لم يكن تغيّر أعراض الجوهر ملازماً لتغيّر نفس الجوهر؛ حيث إنّ الجوهر يكون على ذلک ساكناً.

٣٨ـ **قوله** ﷺ: «*تمّت المقدّمة*»

لايخفى عليک: أنّه إنّما تتمّ بناء على ما تبنّاه من حدوث الأجسام حدوثاً زمانيّاً، مستدلاًّ عليه بأنّ الأجسام متحرّكة في جوهرها، فهي حركة، و كلّ جزء من الحركة حادث زماناً، لكونه مسبوقاً بجزء سابق هو قوّته، و حكم الكلّ حكم الأجزاء. و سيأتي شرح ذلک في الفصل الثالث و العشرين من هذه المرحلة. و أمّا على قدمها زماناً و عدم تماميّة ما ذكر من الاستدلال، فلا تتمّ الحجّة؛ لأنّه لم يثبت حدوث العالم زماناً، و الحجّة مبتنية على الحدوث الزمانيّ؛ لأنّ علّة الحاجة إلى العلّة عند المتكلّمين إنّما هو الحدوث الزمانيّ.

٣٩ـ **قوله** ﷺ: «*كالحجج الثلاث السابقة*»

لايخفى: أنّ الحجج السابقة كانت أربعاً، لكن لمّا كانت الأُوليان منها على طريقة واحدة و إن تعدّد أوسطهما، عدّهما حجّة واحدة.

٤٠ـ **قوله** ﷺ: «*مبنيّة على تناهي العلل و انتهاءها إلى علّة غير معلولة*»

أي: مبنيّة على بطلان التسلسل و الدور. فإنّ الانتهاء إلى علّة غير معلولة ينفي الدور.

## الفصل الثالث

## في أنّ الواجب لذاته لا ماهيّة له[1]

و قد تقدّمت[2] المسألة في مرحلة الوجوب و الإمكان؛ و تبيّن هناك[3] أنّ كلّ ماله ماهيّة فهو ممكن؛ و ينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهيّة له؛ فالواجب بالذات لا ماهيّة له. و كذا الممتنع بالذات.

و أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة[4] التي أقاموها لنفي الماهيّة عـن الواجب

---

١ـ ***قوله*** ***: «في أنّ الواجب بذاته لا ماهيّة له»***

المشهور المتداول بينهم تقديم البحث عن توحيد الواجب تعالى على البـحث عـن سـائر صفاته، فتراهم يبحثون عن التوحيد بعد الفراغ عن إثبات الواجب تعالى، لكن لمّـا كـان بـعض براهين التوحيد مبتنياً على نفى الماهيّة و التركّب عنه تعالى، قدّم المصنّف البحث عن الأمرين في الفصلين الثالث و الرابع، و عقّبه بمسألة التوحيد.

٢ـ ***قوله*** ***: «قد تقدّمت»***

في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

٣ـ ***قوله*** ***: «تبيّن هناك»***

في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

٤ـ ***قوله*** ***: «أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة»***

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه – في التعليقة: «و إنّما أعادها هنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك و دفعه.» انتهى.

***قوله*** ***: «و أوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة»***

لايخفى على الخبير وجود اختلاف مّا بين ما أورده من تقرير الحجّة هنا و بين ما أورده هناك؛

تعالى و تقدّس. و هي أنّه لو كانت للواجب تعالى ماهيّة وراء وجوده، كانت في ذاتها لا موجودة و لا معدومة؛ فتحتاج في تلبّسها بالوجود إلى سبب. و السبب إمّا ذاتها، أو أمر خارج منها؛ و كلا الشقّين محال. أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسبّبه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، و هو محال[٥]. و أمّا كون غيرها سبباً لوجودها، فلأنّه يستلزم معلوليّة الواجب بالذات لذلك الغير؛ فيكون ممكناً، و قد فرض واجباً بالذات، هذا خلف. فكون الواجب بالذات ذا ماهيّة وراء وجوده محال، و هو المطلوب.

و هذه حجّة برهانيّة تامّة لا غبار عليها[٦].

و نقضُها[٧] بالماهيّة الموجودة التي للممكنات ـ بتقريب أنّ فرض كون الماهيّة المفروضة للواجب علّة فاعليّة لوجودها، لو اقتضى تقدّم الماهيّة على وجودها المعلول لها، لزم نظيره في الماهيّات الموجودة للممكنات؛ فإنّ ماهيّة الممكن قابلة لوجوده، و القابل كالفاعل في وجوب تقدّمه على ما يستند إليه ـ غير مستقيم؛ لأنّ

---

﴿ حيث إنّ تالي الشرطيّة هنا خلّو الماهيّة في ذاتها عن الوجود و العدم، و هو هناك كون الوجود زائداً على الماهيّة عرضيّاً لها. و باختلاف التالي يختلف وجه تفرّع الحاجة إلى السبب عليه، حيث إنّ الأوّل يتفرّع عليه الحاجة إلى السبب من جهة أنّ حاجة الممكن إلى السبب بديهيّ أوّليّ، كما مرّ في تلك المرحلة، و الثاني يتفرّع عليه ذلك بمقتضى قاعدة كلّ عرضيّ معلّل.

٥ـ **قوله** ﴿: **«و هو محال»**

لأنّه إن كان تقدّمها بنفس هذا الوجود الذي هو معلول لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، و إن كان بوجود آخر، ينقل الكلام إليه و يتسلسل.

٦ـ **قوله** ﴿: **«و هذه حجّة برهانيّة تامّة لا غبار عليه»**

أقول: و قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثالث من المرحلة الرابعة بيان عدم تماميّتها.

٧ـ **قوله** ﴿: **«و نقضها»**

الناقض هو الرازي في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب الأوّل من المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٧.

وجوب تقدّم القابل على مقبوله بالوجود، إنّما هو في القابل الذي هو علّة مادّيّة؛ فهي المتقدّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة و المادّة. و ماهيّة الممكن ليست علّة مادّيّة بالنسبة إلى وجوده، و لا بالنسبة إلى الماهيّة الموجودة؛ و إنّما قابليّتها اعتبار عقليّ، منشأه تحليل العقل الممكنَ إلى ماهيّة[٨] و وجود، و اتّخاذه الماهيّة موضوعة و الوجود محمولاً لها. و بالجملة ليست الماهيّة علّة قابليّة للوجود. لكن لو فرضت علّة فاعليّة لوجودها، كانت علّة حقيقيّة واجبة التقدّم حقيقة؛ فإنّ الحاجة إلى علّة الوجود حاجة حقيقيّة تستتبع علّة حقيقيّة؛ بخلاف الحاجة إلى قابل ماهويّ يقبل الوجود؛ فإنّها اعتبار عقليّ، و الماهيّة في الحقيقة عارضة للوجود، لا معروضة له[٩].

حجّة أُخرى[١٠]: و هي أنّ الوجود

---

٨ـ **قوله** ﷺ: **«ماهيّة»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «الماهيّة».

٩ـ **قوله** ﷺ: **«له»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله «لها».

١٠ـ **قوله** ﷺ: **«حجّة أُخرى»**

حاصل الاستدلال يرجع إلى قياس استثنائيّ صورته:

أ ـ لو كانت له ماهيّة، اندرجت ماهيّته إمّا تحت مقولة الجوهر أو تحت عرض من الأعراض.

ب ـ لكن يستحيل اندراجها تحت كلّ منهما.

أمّا استحالة اندراجها تحت مقولة عرضيّة، لأنّ العرض أيّاما كان محتاج إلى موضوع، و الاحتياج ينافي الوجوب الذاتيّ.

و أمّا استحالة اندراجها تحت الجوهر فلوجهين:

١ـ الجوهر جنس مشترك بين الأنواع الجوهريّة، فكلّ نوع منه محتاج إلى فصل يتخصّص به و يمتاز به عمّا عداه. فتكون ماهيّته تعالى أيضاً محتاجة إلى فصل تتخصّص به، و الاحتياج ينافي

---

↩ الوجوب الذاتيّ.

٢ـ بعض الأنواع الجوهريّة محتاج إلى فصل يخصّصه و موجد يوجده، فهو ممكن، و كلّ ما صحّ على نوع من الجنس صحّ على الجنس. فيصحّ الإمكان على ذاته تعالى من جهة أنّه جوهر. و الحال أنّه تعالى ليس فيه جهة إمكانيّة، فإنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

أقول: أمّا ما ذكر من أنّ الواجب ليس مندرجاً تحت مقولة عرضيّة، فهو تامّ لا كلام فيه، و أمّا كونه جوهراً فلا مانع منه. و ما ذكر من الوجهين على استحالته ممنوع. أمّا الوجه الأوّل، فلأنّه يرد عليه أوّلا:

أنّ الجوهر لا يكون جنساً أصلاً. لأنّه كالعرض منتزع من نحو الوجود لأنّه يقال في تعريف الجوهر: إنّه ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، كما يقال في تعريف العرض: إنّه ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع.

و قد مرّ من المصنّف‌ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة أنّ العرض لا يكون جنساً، لأنّه مفهوم منتزع من نحو وجود الأعراض.

و قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني من المرحلة السادسة أنّ استدلالهم على جنسيّة الجوهر مخدوش لا يمكن أن يعتمد عليه.

و ثانياً: أنّه لو كان جنساً، فإنّما هو جنس عنده للأنواع الجوهريّة الّتي تكون مركّبة حقيقة من جنس و فصل، دون البسائط الّتي لا جنس لها و لا فصل حقيقة، و إنّما العقل يعتبر بعض العرضيّات العامّة جنساً لها و بعض الخواصّ الشاملة فصلاً.

و هذا كما أنّ الصورة و النفس غير داخلتين عنده تحت مقولة الجوهر حقيقة، و إنّما عدّتا نوعين من الجوهر مجازاً من جهة صدق الجوهر عليهما صدق العرضيّ اللازم. كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

و قد مرّ من المصنّف‌ﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة أنّ الماهيّات البسيطة، كالفصول الجوهريّة و كالنوع المفرد ـ إن كان ـ خارجة عن المقولات.

↩

إذا كان زائداً على الماهيّة[١١]، تقع الماهيّة لا محالة تحت إحدى المقولات، و هي لا

---

و على هذا فيمكن أن يكون للواجب تعالى ماهيّة بسيطة غير مندرجة تحت مقولة الجوهر حقيقة، و إنّما اعتبر الجوهر الذي هو عرضيّ عامّ لها جنساً لها، نظير ما سبق في آخر الفصل الخامس من المرحلة الخامسة في شأن الأعراض و الجواهر المجرّدة.

هذا كلّه على ما هو المشهور من اختصاص الجنس و الفصل الحقيقيّين بالجواهر المركّبة من المادّة و الصورة، أعني الأنواع المادّيّة. و أمّا إذا قلنا بأنّ الجنس و الفصل يحصلان من تحليل العقل الأنواع إلى مشتركات و مختصّات، و إن لم يكن الجنس مأخوذاً من المادّة و الفصل من الصورة، فيمكن أن تكون ماهيّته تعالى مركّبة من جنس و فصل حقيقيّتين.

و لكن نقول: الاحتياج إلى الفصل عند ذاك لا يضرّ بوجوب الوجود، لأنّ وجوده تعالى العينيّ بسيط في الخارج هو بعينه وجود لماهيّته و لجنسها و لفصلها، فلا حاجة لوجوده تعالى إلى شيء، بل العقل بعد ما يحلّل وجوده الخاصّ به إلى وجود و ماهيّة، و يحلّل ماهيّته تلك إلى جنس و فصل، يرى حاجة ماهيّته إلى الجنس و الفصل، فهي حاجة في اعتبار العقل، لا حاجة حقيقيّة. كما أنّ سبق أجزاء الماهيّة عليها المسمّى بالسبق بالتجوهر سبق اعتباريّ لا حقيقيّ.

إن قلت: يلزم من ذلك تحقّق التركيب من الأجزاء الحدّيّة في ذاته تعالى.

قلت: لا مانع من هذا النوع من التركّب بعد ما كان اعتباريّاً لا حقيقيّاً، كالتركّب من الذات و الصفات.

و أمّا الوجه الثاني فيرد عليه أنّ قولهم: كلّ ما يصحّ على نوع من الجنس يصحّ على الجنس، معناه أنّه يصحّ على الجنس في الجملة، لا بالجملة؛ لأنّ برهان القاعدة إنّما هو وجود الجنس بعين وجود النوع - نظير وجود الطبيعة بعين وجود الفرد ـ و لا شبهة أنّ هذا البرهان لا يثبت أكثر من جواز ما جاز على النوع على الحصّة من الجنس المتّحدة بذلك النوع. فلا يثبت بذلك صحّة ما جاز على النوع على جميع أنواع الجنس. كيف! ولو أفاد ذلك انتقض بمثل المادّيّة الجائزة على بعض أنواع الجوهر الممتنعة على بعضها الآخر، و غير ذلك.

١١ـ ***قوله ﷺ: «أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة»***

يعني أنّه لو كان للواجب تعالى ماهيّة، و لم تكن ماهيّته إنّيّته، بل كان وجوداً زائداً على ماهيّته، كما في كلّ ماله ماهيّة.

محالة مقولة الجوهر، دون مقولات الأعراض ـ سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن[١٢]، مشهور، أو غير مشهور، أو زادت عليه ـ لأنّ الأعراض أيّاًما كانت قائمة بغيرها.

فإذا كانت الماهيّة المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بدّ أن يتخصّص بفصل، بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهريّة، فتحتاج إلى المخصّص[١٣]. و أيضاً لا شبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهريّة إلى المخصّص و المرجّح[١٤]؛ و إذا صحّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع، صحّ على الجنس؛ فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس[١٥]، جائز على الجنس: والممتنع أو الواجب على الجنس، ممتنع أو واجب

---

١٢ـ **قوله**ﷺ: ***«سواء انحصرت المقولات في عدد معيّن»***

و ذلك لأنّ حصر المقولات في الجوهر و العرض عقليّ، حيث إنّ الماهيّة إمّا أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده، و هو الجوهر، أو لا تكون كذلك، و هو العرض. نعم حصر المقولات العَرَضيّة في التسع استقرائيّ، كما صرّح بذلك في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة.

و بما ذكرنا يتمّ قولهﷺ: «تقع الماهيّة لا محالة تحت إحدى المقولات». هذا. ولكن سيظهر لك أنّه ينافي مامرّ من المصنّفﷺ من عدم اندراج الماهيّات البسيطة تحت شيء من المقولات.

١٣ـ **قوله**ﷺ: ***«فتحتاج إلى المخصّص»***

و الحاجة ملازمة للإمكان، منافية للوجوب الذاتيّ.

١٤ـ **قوله**ﷺ: ***«إلى المخصّص و المرجّح»***

أي إلى الفصل و إلى علّة الوجود، و كلّ منهما يقتضي إمكانه، لاستلزام الحاجة للإمكان.

١٥ـ **قوله**ﷺ: ***«فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس، جائز على الجنس»***

الفاء للسببيّة. و الدليل على أنّ الجائز على النوع جائز على الجنس: أنّ الجنس مقسم للنوع، و المقسم موجود بعين وجود القسم، و اللابشرط المقسميّ عين القسم.

ولا يخفى: أنّه بنفس هذا الدليل يبرهن على قاعدة أُخرى مشابهة للقاعدة المذكورة، و هو

على كلّ نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المـقولة[١٦] لزم فـيه جـهة إمكانيّة باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً[١٧]، هـذا خـلف. و إذا اسـتحال دخول الماهيّة المفروضة تحت مقولة الجوهر، استحال كون الواجب ذا ماهيّة، و هو المطلوب.

و قد تبيّن ممّا تقدّم[١٨] أنّ ضرورة الوجود و وجوبه في الواجب تعالى أزليّـة، هـي منتزعة من حاقّ الذات التي هي وجود لا ماهيّة له.

---

↰ قولهم: «كلّ ماصحّ على الفرد صحّ على الطبيعة». قال الحكيم السبزواري في تعليقته عـلى الأسفار، ج ١، ص١٠٧، في تعليل هذه القاعدة: «و سرّه أنّ اللابشرط و لا سيّما المقسميّ عين الفرد، فصحّة شيء على الفرد عين الصحّة على الطبيعة». انتهى.

١٦ـ ***قوله*** ﷺ: ***«فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة»***

أي: تحت مقولة الجوهر، فاللام للعهد.

١٧ـ ***قوله*** ﷺ: ***«فلم يكن واجباً بل ممكناً»***

لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، كما مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

١٨ـ ***قوله*** ﷺ: ***«و قد تبيّن ممّا تقدّم»***

فإنّه لمّا ثبت أنّه وجود صِرْف لا ماهيّة له، ثبت أنّ ضرورة الوجود له لاتحتاج إلى حيثيّة تقييديّة، كما في الماهيّات. و لكونه واجباً لا ممكناً فلا تحتاج ضرورة وجوده إلى حيثيّة تعليليّة أيضاً. فهو ضروريّ الوجود من دون أيّ قيد أو شرط، و هي الضرورة الأزليّة.

# الفصل الرابع
# في أنّ الواجب تعالى بسيط، غير مركّب من أجزاء خارجيّة و لا ذهنيّة[1]

---

١ـ قوله‌ قدس سره: «في أنّ الواجب تعالى بسيط غير مركّب من أجزاء خارجيّة و لا ذهنيّة»

الجزء كما يستفاد ممّا جاء في هذا الفصل على ستّة أقسام، لأنّها في قسمة رئيسة على قسمين: خارجيّة و ذهنيّة بالمعنى الأعمّ، و قد تسمّى عقليّة بالمعنى الأعمّ. و الخارجية هي المادّة و الصورة الخارجيّتان.

و الذهنيّة على خمسة أقسام:

الأولى: الأجزاء الحدّيّة، و هما الجنس و الفصل.

الثانية: الأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، و هما المادّة و الصورة العقليّتان. و قد تسمىّ الأجزاء الذهنيّة بالمعنى الأخصّ.

الثالثة: الأجزاء المقداريّة، و هي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلاّ أجزاء بالقوّة، و قد تسمّى أجزاء وهميّة.

الرابعة: الأجزاء التحليليّة، و هي الوجود و الماهيّة، في كلّ موجود ذي ماهيّة.

الخامسة: الأجزاء الاعتباريّة، و هي الوجود و العدم في كلّ موجود مركّب من الوجود و العدم، و هي الوجودات المحدودة.

فالأجزاء بأجمعها على ستّة أقسام.

و قد جاء في هذا الفصل خمسة براهين، و هي مختلفة بالنسبة إلى ما تنفيها من الأجزاء. فالبرهان الأوّل ينفي جميع الأجزاء ـ كما سنبيّنه ـ و إن لم يستنتج منه المصنّف‌ قدس سره صريحاً إلاّ نفي ثلاثة أقسام منها.

قد تقدّم[٢] أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، فليس له حدّ[٣]؛ و إذ لا حدّ له، فلا أجزاء

---

و البرهان الثاني و الثالث إنّما ينفيان الأجزاء الخارجيّة.

و البرهان الرابع ينفي الأجزاء المقداريّة.

و البرهان الخامس ينفي جميع الأجزاء، كما سنشير إليه، و إن لم يستدلّ المصنّف‌ﷺ به إلاّ لنفي الأجزاء الاعتباريّة.

***قوله‌ﷺ: «غير مركّب من أجزاء خارجيّة و لا ذهنيّة»***

لكي يعمّ العنوان لجميع الأجزاء المنفيّة عنه تعالى في هذا الفصل، لابدّ أن تجعل الذهنيّة هنا أعمّ من الأجزاء الحدّيّة من الجنس و الفصل، و الأجزاء الذهنيّة ـ على حدّ تعبيره في هذا الفصل ـ من المادّة و الصورة العقليتّين، و الأجزاء التحليليّة من الوجود و العدم، و الأجزاء المقداريّة.

ثم لايخفى عليک: أنّه لم يتعرّض لنوع آخر من الأجزاء الذهنيّة و هي الماهيّة و الوجود، و لعلّه لأحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

الأوّل: أنّه قد ثبت بما مرّ في الفصل السابق انتفاؤها عن الواجب؛ فإنّه إذا لم يكن له ماهيّة لم يكن مركّباً من الوجود و الماهيّة.

الثاني: أنّ نفي التركّب من الوجود و العدم يستلزم انتفاءها أيضاً، لأنّ الماهيّة حدّ الوجود فإذا ثبت أنّ وجوده ليس محدوداً بحدّ، ثبت أنّه ليس مركّباً من الوجود و الماهيّة.

**٢ـ *قوله‌ﷺ: «قد تقدّم»***

في الفصل السابق و في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

**٣ـ *قوله‌ﷺ: «الواجب تعالى لا ماهيّة له، فليس له حدّ»***

و أيضاً فليس كمّاً، إذ الكمّ قسم من الماهيّة، و إذ ليس كمّاً، فليس مقداراً، إذ المقدار هو الكمّ المتّصل، و إذ ليس مقداراً فليس له أجزاء مقداريّة.

و أيضاً فليس مركّباً من الماهيّة و الوجود، كما أنّه ليس مركّباً من الوجود و العدم، إذ لو كان مركّباً من الوجود و العدم كان وجوداً محدوداً، فكان ذا ماهيّة، إذ ليست الماهيّة إلاّ حدّ الوجود، كما صرّح به المصنّف‌ﷺ في تعليقته على الأسفار، ج ٧، ص ٢٢٧.

و بما ذكرنا تبيّن أنّ انتفاء الماهيّة عنه تعالى يستلزم انتفاء جميع أقسام الأجزاء عنه.

حدّيّة له، من الجنس و الفصل. و إذ لا جنس و لا فصل له، فلا أجزاء خارجيّة له، من المادّة و الصورة الخارجيّتين؛ لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، و الصورة هي الفصل بشرط لا[٤]؛ و كذا لا أجزاء ذهنيّة له[٥]، من المادّة و الصورة العقليّتين، و هما الجنس و الفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة[٦]، كالأعراض. و بالجملة: لا أجزاء حدّيّة له، من الجنس و الفصل؛ و لا خارجيّة، من المادّة و الصورة

---

**قوله ﷺ: «فليس له حدّ»**

لايخفى: أنّ المراد بالحدّ هنا، هو الحدّ المنطقيّ المقابل للرسم.

**٤ـ قوله ﷺ: «لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، و الصورة هي الفصل بشرط لا»**

ظاهره يوهم أنّ المادّة الخارجيّة هي الجنس بشرط لا، و الصورة الخارجيّة هي الفصل بشرط لا؛ و ليس كذلك. فكان الأولى أن يقول: لأنّ المادّة الخارجيّة يؤخذ منها المادّة العقليّة، و الجنس ليس إلاّ المادّة العقليّة مأخوذة لا بشرط، فيستكشف من عدم وجود الجنس عدم وجود المادّة الخارجيّة. و هكذا بالنسبة إلى الفصل و الصورة الخارجيّة.

**٥ـ قوله ﷺ: «و كذا لا أجزاء ذهنيّة له»**

أي: أجزاء تحصل في الذهن باعتبار العقل، حيث إنّ العقل يعمله في الماهيّات البسيطة، التي لا جنس و فصل حقيقيّين لها، إلى بعض العرضيّات العامّة فيعتبره جنساً، و إلى بعض الخواصّ الشاملة فيعتبره فصلاً، ثمّ يعتبر كلاًّ منهما بشرط لا، فتحصل المادّة و الصورة العقليّتان. كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. و لعلّه لذا عبّر بعد أسطر عن هذه الأجزاء بالذهنيّة العقليّة.

و بهذا يعلم أنّ المادّة و الصورة في الماهيّات البسيطة متأخّرتان عن الجنس و الفصل، بينما في الماهيّات المركّبة هما متقدّمتان عليهما؛ و ذلك لأنّ العقل في الماهيّات المركّبة يلاحظ المادّة و الصورة الخارجيّتين فيحصل له المادّة و الصورة العقليّتان، ثمّ يعتبرهما لا بشرط، فيحصل الجنس و الفصل. و أمّا في البسائط، فيعتبر أوّلاً لها أجناساً و فصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ و صوراً عقليّة.

**٦ـ قوله ﷺ: «هما الجنس و الفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة»**

لايخفى عليك: أنّ الأجزاء العقليّة لا تختصّ بالبسائط الخارجيّة؛ فإنّ كلّ ماله جنس و فصل يكون ذامادّة و صورة عقليّتين، إذ هما الجنس و الفصل مأخوذين لا بشرط.

الخارجيّتين؛ و لا ذهنيّة عقليّة، من المادّة و الصورة العقليّتين.

برهان آخر: لو كان له جزء لكان متقدّماً عليه في الوجود، و توقّف الواجب عليه في الوجود، ضرورة تقدّم الجزء على الكلّ في الوجود، و توقّف الكلّ فيه عليه، و مسبوقيّة الواجب و توقّفه على غيره و هو واجب الوجود محال[٧].

برهان آخر: لو تركّبت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخلُ إمّا أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها، و إمّا أن يكون بعضها واجباً بالذات و بعضها ممكناً، و إمّا أن يكون جميعها ممكنات.

و الأوّل محال؛ إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها، كان بينها إمكان بالقياس، كما تقدّم[٨]؛ و هو ينافي كونها أجزاء حقيقيّة لمركّب حقيقيّ ذي وحدة حقيقيّة؛ إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق ذاتيّ[٩] يحصل به أمر جديد وراء المجموع له أثر وراء آثار كلّ واحد من الأجزاء.

و الثاني محال، للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن[١٠]. على أنّ لازمه دخول

---

٧ـ **قوله ﷺ: «*مسبوقيّة الواجب و توقّفه على غيره و هو واجب الوجود محال*»**

أمّا استحالة مسبوقيّته، فلأنّه لو كان مسبوقاً بغيره كان حادثاً، و كلّ حادث ممكن.

و أمّا استحالة توقّفه على غيره، فلأنّ توقّفه على الغير هو معلوليّته لذلك الغير، و كلّ معلول ممكن.

٨ـ **قوله ﷺ: «*كما تقدّم*»**

في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة.

٩ـ **قوله ﷺ: «*إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق ذاتيّ*»**

قد مرّ في الفصل السابع من المرحلة الخامسة قوله: «... ومن هنا ما ذكروا أنّه لابدّ في المركّبات الحقيقيّة ـ و هي الأنواع المادّيّة ـ أن يكون بين أجزائها فقر و حاجة من بعضها إلى بعض، حتّى ترتبط و تتّحد حقيقة واحدة؛ و قد عدّوا المسألة ضروريّة.» انتهى

١٠ـ **قوله ﷺ: «*للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن*»**

و الممكن محتاج إلى الواجب، فإن كان ذلك الواجب هو نفس هذا الواجب لزم الدور، و إن كان غيره لزم تعدّد الواجب، و أدلّة التوحيد تبطله.

الماهيّة في حقيقة الواجب، لما تقدّم[١١] في مرحلة الوجوب و الإمكان أنّ كلّ ممكن فله ماهيّة.

و الثالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم[١٢].

و هذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة، كما قالوا[١٣]؛ لأنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل، كما تقدّم[١٤] في بحث الكمّ من مرحلة الجواهر و الأعراض.

و قد قيل في نفيها[١٥]: إنّه لو كان للواجب جزء مقداريّ، فهو إمّا ممكن، فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّه في الحقيقة[١٦]،

---

١١ـ **قوله** ﷺ: ***«لما تقدّم»***

في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

١٢ـ **قوله** ﷺ: ***«والثالث أيضاً محال بمثل ما تقدّم»***

أي: بمثل ما تقدّم من الوجهين في الشقّ الثاني.

١٣ـ **قوله** ﷺ: ***«و هذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقداريّة كما قالوا»***

إنّما نسبه إليهم تمريضاً: فإنّ البرهان الأوّل يكفي لنفي الأجزاء المقداريّة، كما يكفي لنفي ما سواها من الأجزاء؛ فإنّه إذا لم يكن للواجب تعالى ماهيّة، لم يكن له مقدار ـ فإنّ المقدار نوع من الكمّ، و الكمّ من أقسام الماهيّة ـ و إذا لم يكن له مقدار لم تتصوّر له أجزاء مقداريّة.

١٤ـ **قوله** ﷺ: ***«كما تقدّم»***

في الفصلين الثامن و التاسع من المرحلة السادسة.

١٥ـ **قوله** ﷺ: ***«و قد قيل في نفيها»***

ذكره في الأسفار، ج ٦، ص ١٠١، و قد يستشعر من عبارته أنّه من إبداعاته، فلا بدّ من التتّبع.

١٦ـ **قوله** ﷺ: ***«فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّه في الحقيقة»***

حيث إن الجزء ممكن، و الكلّ واجب. و إن شئت فقل: حيث إنّ الجزء ذو ماهيّة، و الكلّ لا ماهيّة له. بيان ذلك: أنّ الجزء المقداريّ مقدار، و المقدار ـ و هو الكمّ المتّصل القارّ ـ ماهيّة، بينما الواجب تعالى لا ماهيّة له.

و هو محال[١٧]؛ و إمّا واجب، فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل، بل بالقوّة، و هو محال.

ثمّ إنّ من التركّب ما يتّصف به الشيء بهويّته الوجوديّة من السلوب[١٨]. و هو منفيّ عن الواجب بالذات، تعالى و تقدّس.

---

❧ **قوله**: **«فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّه في الحقيقة»**

قال المصنّف في تعليقته على الأسفار، ج ٦، ص ١٠١، في بيان المراد من الحقيقة في هذا الدليل: «المراد بالحقيقة ما هو أعمّ من الماهيّة النوعيّة والوجود الخارجيّ. فمغايرة جزئه المقداريّ ـ على تقدير إمكانه ـ لكلّه، لمغايرة الوجود الإمكانيّ للوجود الواجبيّ... و لو كان المراد بالحقيقة الماهيّة النوعيّة ـكما أنّه المراد في باب الكمّ المتّصل ـ لم يتمّ البيان. و هو ظاهر. و الأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقداريّة على برهان نفي مطلق الحدّ عنه تعالى.» انتهى ما أردنا ذكره من كلامه.

و في ذيل عبارته تلويح إلى أنّ البرهان غير تامّ بعد عدم إمكان إرادة الماهيّة النوعيّة من الحقيقة. و لعلّه من جهة أنّ الدليل على استحالة مخالفة الجزء المقداريّ لكلّه إنّما يدلّ على استحالة مخالفته له في الماهيّة النوعيّة. و لكن يبدو أنّه يمكن إرادة الماهيّة النوعيّة من الحقيقة، فإنّه لو كان الجزء ممكناً و كلّ ممكن ذو ماهيّة، كان الجزء ذا ماهيّة بينما الواجب لاماهيّة له؛ فلايكونان متّحدين في الماهيّة النوعيّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إنّ الواجب لا ماهيّة له أصلاً.

١٧ـ **قوله**: **«و هو محال»**

لأنّ المقدار ليس إلاّ مجموع الأجزاء المفروضة ـ و هذا بخلاف المركّبات الحقيقيّة التي يحصل من اجتماع الأجزاء أمر آخر، له أثر وراء آثار الأجزاء ـ فإذا لم تكن الأجزاء المفروضة واجبة لم يكن الكلّ أيضاً واجباً.

و من هنا كانت أجزاء المقدار موافقة للكلّ في الماهيّة النوعيّة، فأجزاء الخطّ خطّ، و أجزاء السطح سطح و هكذا أجزاء الحجم.

١٨ـ **قوله**: **«من التركّب ما يتّصف به الشيء بهويّته الوجوديّة من السلوب»**

من نشويّة، أي: يكون الاتّصاف بهذا التركيب ناشئاً من السلوب، فإنّه إذا لم يسلب شيء عن هويّة وجوديّة لم تكن مركّبة هذا النوع من التركيب.

بيان ذلک[١٩] أنّ كلّ هويّة صحّ أن يسلب عنها شيء بالنظر إلى حدّ وجـودها، فهي متحصّلة من إيجاب و سلب ـ كالإنسان مثلاً، هو إنسان و ليس بفرس في حاقّ وجوده ـ و كلّ ما كان كذلک، فهو مركّب من إيجاب، هو ثبوت نفسه له، و سلب، هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحيثيّتين. فكلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة (و معنى دخول النفي في هويّة وجوديّة ـ والوجود مناقض للعدم ـ نقص وجوديّ في

---

١٩ـ ***قوله*** ﷺ: ***«بيان ذلک»***

لمّا أورد دعويين ـ إحداهما وجود نوع من التركّب ينشأ من السلوب، و ثانيتهما انتفاء هذا النوع من التركّب فيه تعالى ـ أتى ببيان كلّ منهما، فبيّن الأُولى في الفقرة الأُولى، و الثانية في الفقرة الثانية.

و صورة البرهان على الدعوى الأُولى هكذا:

كلّ هوية يسلب عنها شيء فهي متحصّلة من إيجاب و سلب، و كلّ هويّة متحصّلة من إيجاب و سلب فهي مركّبة من وجود و عدم، ينتج: كلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة من وجود و عدم.

و استنتج بانعكاس هذه النتيجة بعكس النقيض قاعدة بسيط الحقيقة استطراداً.

و صورة البرهان على الدعوى الثانية هكذا:

الواجب تعالى لا يسلب عنه كمال وجوديّ، و كلّ مركّب من الإيجاب و السلب يسلب عنه كمال وجوديّ و قد بيّن المصنّف ﷺ الصغرى في الكتاب، و الكبرى بيّنة، لأنّها أوّليّة.

ثمّ لايخفى عليک أوّلاً أنّه ينفى بهذا البرهان التركّب من الماهيّة والوجود أيضاً؛ لأنّه إذا ثبت عدم كونه محدوداً ظهر أنّه لا ماهيّة له بعد مالم تكن الماهيّة إلاّ حدّ الوجود.

و ثانياً: أنّ في كلامه هذا فضل بيان، و هو إثبات قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أدغمه في بيان كون الواجب بسيطاً، بل قد مال إلى جعله مقصوداً بالذات، كما يلوح من قوله في ذيل البرهان: «فالحقيقة الواجبيّة بسيط بحت، لا يسلب عنه كمال وجوديّ.» انتهى.

بل التفت إلى إثباتها في الفقرة الأُولى، حيث قال: «و تنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّه لا يسلب عنها كمال وجوديّ.» انتهى. و ذلک لأنّ إثبات الدعوى الأُولى قدتمّ بما جاء قبل هذه الجملة.

وجود مقيس إلى وجود آخر، و يتحقّق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود و خصوصيّاتها)[٢٠] و تنعكس النتيجة بعكس النقيض[٢١] إلى أنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة، فإنّها لا يسلب عنها كمال وجوديّ[٢٢].

و الواجب بالذات وجود بحت، لا سبيل للعدم إلى ذاته، و لا يسلب عنه كمال وجوديّ[٢٣]؛ لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة[٢٤]، و العلل

---

٢٠ـ **قوله ﷺ: *«و خصوصيّاتها»***

عطف على قوله: «مراتب التشكيك»

٢١ـ **قوله ﷺ: *«و تنعكس النتيجة بعكس النقيض»***

تمهيد لما أشرنا إليه من فضل البيان. و إلاّ فالمطلوب الأوّل، و هو وجود نوع من التركّب ناش من السلوب، تمّ إثباته بما تقدّم على هذه الجملة.

**قوله ﷺ: *«و تنعكس النتيجة بعكس النقيض»***

أي بعكس النقيض المخالف، حيث إنّ الأصل، و هو قولنا: كلّ هويّة يسلب عنها شيء فهي مركّبة، موجبة كلّية انعكست إلى سالبة كلّيّة مقدّمها نقيض تالي الأصل و تاليها عين مقدّم الأصل، و هي قولنا: كلّ هويّة ليست بمركّبة فلا يسلب عنها شيء.

٢٢ـ **قوله ﷺ: «*كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّها لا يسلب عنها كمال وجوديّ*»**

و هذا هو مفاد قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء».

٢٣ـ **قوله ﷺ: *«و لا يسلب عنه كمال وجوديّ»***

أي: كمال وجوديّ ممكن، سواء كان موجوداً أو معدوماً، بقرينة تعليله بقوله: لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ وصف الوجوديّ للكمال وصف توضيحيّ لااحترازيّ، لأنّ الكمال لا يكون إلاّ أمراً وجوديّاً.

٢٤ـ **قوله ﷺ: *«لأنّ كلّ كمال وجوديّ ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة»***

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «و يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أنّ الماهيّة إنّما تحكي حدود الوجود. فكلّ ذي ماهيّة فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات. فنفي

منتهية إلى الواجب بالذات، و معطي الشيء لايكون فاقداً له، فله تعالىٰ كلّ كـمال وجوديّ من غير أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبيّة بسيط بحت، فلا يسلب عنها شيء، و هو المطلوب[٢٥].

فإن قيل: إنّ له تعالى صفات سلبيّة بالبرهان، ككونه ليس بجسم و لا جسمانيّ، و لا بجوهر و لا بعرض.

قلنا: الصفات السلبيّة راجعة إلى سلب النقائص و الأعـدام، و سـلب السـلب وجود؛ و سلب النقص كمال وجود، كما قيل[٢٦].

---

الماهيّة عن الواجب تعالى ينتج نفي أيّ حدّ و نقص عنه. فيثبت صرافة وجوده و لا تناهيه المطلق.» انتهى.

***قوله ﷺ: «كلّ كمال وجوديّ ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة»***

لا يخفى عليک أنّ غاية مايثبته هذا البيان هو وجدانه تـعالى جـميع الكـمالات الحـاصلة للممكنات على وجه أتمّ و أعلى، و أمّا أنّ له تعالى كلّ كمال مفروض حتّى يتمّ كون وجوده غير محدود بحدّ عدميّ، فلا يثبته هذا البيان. فلابدّ لإثبات عدم تناهيه تعالى من الاستناد الى قاعدة «كلّ محدود ممكن» حيث إنّ المحدود موجود في حدّه معدوم في خارج حدّه، فيستوي نسبته في ذاته إلى الوجود و العدم، فهو ممكن. و تنعكس بعكس النقيض إلى أنّ «كلّ ما ليس بممكن فليس بمحدود.»

***٢٥ـ قوله ﷺ: «و هو المطلوب»***

أي: كونه بسيطاً بحتاً هو المطلوب. فالضمير يرجع إلى مفاد قوله: «فالحقيقة الواجبيّة بسيط بحت»؛ لأنّ المطلوب هو نفي التركّب عن الواجب، و قوله: «فلا يسلب عنها شيء»، فضل بيان، كما تقدّم بيانه، كما أنّ ما ذكره في الفقرة السابقة من عكس النقيض كان فضل بيان.

ثمّ لايخفى عليک: أنّه كان الأولى ترک ذكر هذا الفضل هنا، لأنّه من مقدّمات إثبات بساطته تعالى، فلا يصلح أن يكون من فروعها.

***٢٦ـ قوله ﷺ: «و سلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل»***

هذا مع ما تقدّمه من قبيل اللّف و النشر المشوّشين؛ فإنّ سلب السلب هو سلب العدم المذكور

فإن قيل: لازم ما تقدّم من البيان، صحّة الحمل بينه تعالى و بين كلّ موجود[٢٧] و كمال وجوديّ؛ و لازمه عينيّة الواجب و الممكن[٢٨]، تعالى اللّه عن ذلک، و هو خلاف الضرورة.

قلنا: كلاّ! و لو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً[٢٩]،

---

﴿ قبله ثانياً، و سلب النقص هو المذكور قبله أوّلاً.

**قوله** ﷺ: ***«و سلب السلب وجود»***

لاستحالة ارتفاع النقيضين.

**قوله** ﷺ: ***«و سلب النقص كمال وجود»***

فإنّ النقص عدم ملكة الكمال، و يمتنع ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل، و هو هنا الواجب تعالى.

**قوله** ﷺ: ***«سلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل»***

لعلّ قوله: «كما قيل» إشعار بضعف هذا القول. و ذلک لأنّ السلب ـ سواء كان سلب السلب أو سلب النقص ـ سلب و عدم و العدم لا يكون وجوداً أو كمال وجود.

فكان الأولى أن يقال: و سلب السلب ملازم للوجود، لأنّ ارتفاع النقيضين محال، و سلب النقص ملازم لوجود الكمال، لأنّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل محال.

٢٧ـ **قوله** ﷺ: ***«لازم ما تقدّم من البيان صحّة الحمل بينه تعالى و بين كلّ موجود»***

لأنّ ارتفاع النقيضين محال، فإذا لم يسلب عنه تعالى وجود و لا كمال وجوديّ، فلابدّ أن يحمل عليه كلّ وجود و كلّ كمال وجوديّ. و لازم الحمل عينيّة الواجب و الممكن، لأنّ مقتضى الحمل وحدة مصداق مفهومي الموضوع والمحمول، الّتي يعبّر عنها باتّحاد الموضوع و المحمول في المصداق.

٢٨ـ **قوله** ﷺ: ***«و لازمه عينيّة الواجب والممكن»***

فيه دلالة على أنّ مقتضى الحمل الشائع عينيّة الموضوع و المحمول، و هو الحقّ الذي لامرية فيه. لأنّ مفاد الحمل هو الهوهويّة؛ و لمّا كان مفاد الحمل الشائع أنّ الموضوع هو المحمول وجوداً، لا يتمّ الحمل إلاّ إذاكان وجود الموضوع هو بعينه وجود المحمول.

٢٩ـ **قوله** ﷺ: ***«و لو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً»*** ﴾

صدقت علیه[۳۰] بکلتا جهتي إیجابها و سلبها، و حیثیّتي کمالها و نقصها، اللتین ترکّبت ذواتها منهما[۳۱]، فکانت ذات الواجب مرکّبة، و قد فرضت بسیطة الحقیقة، هذا خلف، بل وجدانُه تعالی بحقیقته البسیطة کمال کلّ موجود، وجدانُه له بنحو أعلیٰ و أشرف، من قبیل وجدان العلّة کمال المعلول، مع ما بینهما من المباینة الموجبة لامتناع الحمل[۳۲].

و هذا هو المراد بقولهم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»[۳۳]، و الحمل حمل الحقیقة و الرقیقة، دون الحمل الشائع.

و قد تبیّن بما تقدّم أنّ الواجب لذاته تمام کلّ شيء[۳۴].

---

خصّ الحمل الشائع بالذکر، لأنّه هو مقصود المورد و المعترض. و إلاّ فلا فرق في ما ذکره بین الحمل الشائع و الحمل الأوّليّ.

۳۰ـ **قوله** ﷺ: ***«صدقت علیه»***

إشارة إلی وجه من وجوه افتراق الحمل الشائع عن حمل الحقیقة و الرقیقة، حیث إنّه فـي الحمل الشائع یتّحد الموضوع و المحمول بما لهما من الجهات، سواء کانت جهة الإیجاب أو جهة السلب، و لکنّ في حمل الحقیقة والرقیقة إنّما یتّحدان بمالهما من جهة الإیجاب فقط، دون مالهما أو لأحدهما من جهة السلب.

۳۱ـ **قوله** ﷺ: ***«منهما»***

هذا هو الصحیح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منها».

۳۲ـ **قوله** ﷺ: ***«الموجبة لامتناع الحمل»***

أي: الحمل الشائع الذي هو مراد المعترض.

۳۳ـ **قوله** ﷺ: ***«و هذا هو المراد بقولهم: بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»***

فهو کلّ الأشیاء، بحمل الحقیقة و الرقیقة، و لیس بشيء منها بالحمل الشائع. و هذا معنی قولهم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء، و لیس بشيء منها.»

۳۴ـ **قوله** ﷺ: ***«تمام کلّ شيء»***

قد مرّ في الفصل الأوّل من هذا المرحلة عن صدرالمتألّهین ﷺ أنّ تمام الشيء هو الشيء و ما یفضل علیه.

## الفصل الخامس
## في توحيد الواجب لذاته
## و أنّه لا شريک له في وجوب الوجود

قد تبيّن في الفصول السابقة، أنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهيّة له و لا جزء عدميّ فيه؛ فهو صرف الوجود[1]. و صرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتثنّىٰ و لا تتكرّر، إذ لا تتحقّق كثرة إلّا بتميّز آحادها، باختصاص كلّ منها بمعنىً[2] لا يوجد في غيره، و هو ينافي الصرافة[3]. فكلّ ما فرضت له ثانياً عاد أوّلاً. فالواجب لذاته، واحد لذاته ـ كما أنّه موجود بذاته، واجب لذاته ـ و هو المطلوب. و لعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات[4]: «وجود الواجب عين هويّته، فكونه

---

۱ـ **قوله**ﷺ: ***«لا ماهيّة له و لا جزء عدميّ فيه، فهو صرف الوجود»***

فالمقدّمة الأُولى للبرهان هي أنّ الواجب تعالى صرف الوجود. و قد تصدّى لإثباتها بوجهين:
الأوّل: أنّه تعالى لا ماهيّة له، و الماهيّة حدّ الوجود، فهو تعالى لاحدّ له، فوجوده غير مركّب من الإيجاب و السلب، فهو صرف الوجود.

الثاني: أنّه تعالى ليس له جزء عدميّ، أي ليس مركّباً من الوجود و العدم، فهو صرف الوجود. فالوجه الأوّل مبتنٍ على ما مرّ في الفصل الثالث، و الوجه الثاني مبنيّ على ما مرّ في الفصل الرابع.

۲ـ **قوله**ﷺ: ***«باختصاص كلّ منها بمعنى»***

أي: بكمال. فالمراد بالمعنى: ما قام بغيره، و هو الوصف.

۳ـ **قوله**ﷺ: ***«و هو ينافي الصرافة»***

إذ مقتضى الصرافة و عدم تناهي الوجود عدم فقدانه لشيء من الكمال.

۴ـ **قوله**ﷺ: ***«لعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات»***

فمعنى قوله «وجود الواجب عين هويّته» أنّ وجوده نفس حقيقته و ليس له ماهيّة، و إذا كان

موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره». انتهى.

برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات، كأن يفرض واجبان بالذات، و كان وجوب الوجود مشتركاً بينهما، و كان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما، فإن كان داخلاً في الذات، لزم التركّب؛ و هو ينافي وجوب الوجود. و إن كان خارجاً منها، كان عرضيّاً معلّلاً؛ فإن كان معلولاً للذات، كانت الذات متقدّمة على تميّزها بالوجود، و لا ذات قبل التميّز، فهو محال؛ و إن كان معلولاً لغيره، كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها[5]، و هو محال. فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

و أُورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة ـ و في الأسفار[6]: أنّ أوّل من ذكرها الشيخ الإشراقيّ في المطارحات[7]، ثمّ ذكرها ابن كمّونة، و هو من شرّاح كلامه، في بعض مصنّفاته، و اشتهرت باسمه ـ بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون هناك ماهيّتان بسيطتان[8]، مجهولتا الكنه، متباينتان ..............................

---

☜ كذلك لم يكن له حدّ، فلا يمكن أن يوجد وجوده، و هو صرف غير محدود، لغيره أيضاً، لاستلزامه كونه محدوداً غير صرف.

**قوله ﷺ: «لعلّ هذا هو مراد الشيخ بقوله في التعليقات»**

التعليقات ص ٦١، س ٢٥ و ص ١٨٣، س ٢٦.

**٥ـ قوله ﷺ: «كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها»**

و لمّا لم يمكن وجود ذات قبل التميّز، كما أشار إليه قبل سطر، فلو كانت الذات مفتقرة في تميّزها إلى غيرها لزم افتقارها في ذاتها إلى غيرها، و واضح أنّ هذا ينافي الوجوب الذاتيّ.

**٦ـ قوله ﷺ: «في الأسفار»**

الأسفار، ج ٦، ص ٦٣.

**٧ـ قوله ﷺ: «في المطارحات»**

المطارحات، ص ٣٩٣.

**٨ـ قوله ﷺ: «لِمَ لا يجوز أن يكون هناك ماهيّتان بسيطتان»**

يظهر منه أنّ هذه الشبهة أُبدعت في ظلّ القول بأصالة الماهيّة، و إن كانت تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق متباينة أيضاً، كما سيصرّح به المصنّف ﷺ.

بتمام الذات[٩]، و يكون قول الوجود عليهما قولاً عرضيّاً[١٠].

و هذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهيّة المنسوب إلى الإشراقـيّين[١١]، تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق بسـيطة مـتباينة بـتمام الذات[١٢]، المنسوب إلى المشّائين. و الحجّة مبنيّة على أصالة الوجود و كونه حـقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب مختلفة[١٣].

---

٩ـ **قوله** ﷺ: ***«متباينتان بتمام الذات»***

فهما متمايزتان بتمام الذات. فلا يكون تمايزهما بجزء الذات و لا بخارج عنها، كما فرض في البرهان.

١٠ـ **قوله** ﷺ: ***«و يكون قول الوجود عليهما قولاً عرضيّاً»***

و كذا وجوب الوجود الذي هو المعتمد عليه في الدليل، فإنّه إذا كان الوجود عـرضيّاً كـان وصفه، و هو الوجوب أيضاً، كذلك؛ لأنّ صفات الوجود عينه، و إن شئت فقل: إذا كان الموصوف عرضيّاً فالوصف أولى بالعرضيّة؛ لأنّه فرع على الموصوف.

١١ـ **قوله** ﷺ: ***«كما تجري على القول بأصالة الماهيّة المنسوب إلى الإشراقيين»***

أي: القول بأصالة الماهيّة مطلقاً، سواء في ذلك الواجب و غيره؛ فإنّه على هذا القول يكون مفهوم الوجود اعتباريّاً صرفاً، لا حقيقة له، و إذا لم يكن للوجود حقيقة، فـوجوبه أولى بـعدم التحقّق. فلا يلزم من اشتراك الواجبين المفروضين ـ و هما ماهيّتان متباينتان بتمام الذات ـ في وجوب الوجود تركّب ذاتيهما ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز.

١٢ـ **قوله** ﷺ: ***«تجري على القول بأصالة الوجود و كون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات»***

لأنّهم أيضاً يجعلون مفهوم الوجود عرضيّاً عامّا للموجودات المختلفة بتمام ذواتها البسيطة. و لا تقتضي وحدة مفهوم الوجود المحمول على الموجودات وجود اشتراك في ذواتها حتّى يلزم منه تركّب كلّ منها ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز.

١٣ـ **قوله** ﷺ: ***«والحـجّة مـبنيّة عـلى أصـالة الوجـود و كـونه حـقيقة واحـدة مشكّكـة ذات مراتب مختلفة»***

لا

و أُجيب عن الشبهة بأنّها مبنيّة على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة[١٤]، بما هي كثيرة متباينة؛ و هو محال.

برهان آخر[١٥]: لو تعدّد الواجب بالذات و كان هناك واجبان بالذات مثلاً، كان

---

فعلى ذلك يكون الوجود و وجوبه متحققاً في الواجبين المفروضين، مشتركاً بينهما، و لا يمكن أن يكون عرضيّاً بعد ما كان حقيقة الشيء هو وجوده، و وجوب الوجود ليس خارجاً عن الوجود، لأنّ صفات الوجود عينه. هذا.

لكن يرد عليه: أنّه على التشكيك يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فلا يلزم هناك تركّب أصلاً.

فالحجّة و إن كانت مبنيّة على أصالة الوجود و التشكيك من جهة كونها مبنيّة على اشتراك الواجبين المفروضين في وجوب الوجود، إلاّ أنّها متأثّرة بأصالة الماهيّة من جهة أنّها اعتبر فيها ما به الامتياز مغايراً لما به الاشتراك. كما أشرنا إليه آنفاً.

و قد تبيّن بما ذكرنا أنّهامخدوشة على جميع المباني؛ أمّا على التشكيك فلأنّها و إن بقيت سليمة عن شبهة ابن كمّونة إلاّ أنّه لا يتمّ ما أُخذ فيها من لزوم التركّب، و أمّا على أصالة الماهيّة أو كون الوجود حقائق متباينة فلأنّها ترد عليها شبهة ابن كمّونة.

**قوله ﷺ: «والحجّة مبنيّة»**

أي عندنا. و إن كان مبدعوها إنّما أسّسوها على ما كانوا يرونه، من أصالة الماهيّة، أو كون الوجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة.

**١٤ـ قوله ﷺ: «بأنّها مبنيّة على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة»**

لأنّه قد تبيّن أنّها لا تجري على القول بأصالة الوجود و تشكيكه، و إنّما تجري على القول بأصالة الماهيّة أو كون الوجود حقائق متباينة. و واضح أنّ كلا القولين مستلزم لكون الواجبين المفروضين متباينين بتمام ذاتيهما، فيلزم أن ينتزع مفهوم الوجود والوجوب من مصداقين متباينين لا جهة وحدة بينهما، و هو محال.

**١٥ـ قوله ﷺ: «برهان آخر»**

قال شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ: هذا هو البرهان المعروف ببرهان بسيط الحقيقة، و البرهان

بينهما الإمكان بالقياس، من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتيّة لزوميّة؛ لأنّها لا تتحقّق بين الشيئين، إلّا مع كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً، أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، و المعلوليّة تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكلّ واحد منهما حظّ من الوجود[١٦] و مرتبة من الكمال ليس للآخر. فذات كلّ منهما بذاته واجد لشيء من الوجود و فاقد لشيء منه، و قد تقدّم[١٧] أنّه تركّب مستحيل على الواجب بالذات.

برهان آخر، ذكره الفارابيّ في الفصوص[١٨]: «وجوب الوجود لا ينقسم[١٩] بالحمل

---

الأوّل هو برهان الصرف. و بعبارة أُخرى: الحدّ الوسط في هذا البرهان هو بساطة الواجب، أي عدم تركّبه، و في البرهان الأوّل صرافته، أي عدم اختلاطه بغيره، فهما برهانان، و ليسا برهاناً واحداً اختلف بيانه بالاستقامة و الخلف، حتّى يكون الفرق بينهما منطقيّاً.

١٦ـ **قوله ﷺ: *«فإذن لكلّ واحد منهما حظّ من الوجود»***

لايخفى عليك: أنّ هذا إنّما يكون مبتنياً على عدم كون أحدهما معلولاً للآخر، موجوداً فيه. و لا يحتاج إلى عدم كونهما معلولي علّة واحدة.

فكان الأولى أن يجعل المقدّمة الأُولى قولنا: لو تعدّد الواجب بالذات لم يكن أحدهما معلولاً للآخر موجوداً فيه.

١٧ـ **قوله ﷺ: *«قد تقدّم»***

في الفصل السابق.

١٨ـ **قوله ﷺ: *«في الفصوص»***

فصوص الحكم للفارابي، الفصّ السابع.

١٩ـ **قوله ﷺ: *«وجوب الوجود لا ينقسم»***

أي: لا يصير مقسماً للتقسيم المنطقيّ، الذي هو تقسيم الكلّيّ إلى جزئيّاته. فتارة يقسّم الجنس بالفصول إلى الأنواع، و يسّمى تنويعاً. و أُخرى يقسّم الجنس أو النوع بالخواصّ الّتي هي أخصّ إلى الأصناف، و يسمّى تصنيفاً. و تارة أُخرى يقسّم الجنس أو النوع أو الصنف

على كثيرين مختلفين بالعدد، و إلاّ لكان معلولاً».

و لعلّ المراد أنّه لو تعدّد الواجب بالذات، لم تكن الكثرة مقتضى ذاته؛ لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق؛ إذ كلّ ما فرض مصداقاً له كان كثيراً، و الكثير لا يتحقّق إلّا بآحاد، و إذ لا واحد مصداقاً له فلا كثير، و إذ لا كثير فلا مصداق له، و المفروض أنّه واجب بالذات. فبقي أن تكون الكثرة مقتضى غيره، و هو محال، لاستلزامه الافتقار إلى الغير[٢٠]، الذي لا يجامع الوجوب الذاتيّ.

---

⇦ بالمشخصات إلى الأفراد، و يسمّى تفريداً. و هذا الأخير هو المراد هنا.

يشهد على إرادة ما ذكرنا أنّه في الفصّ السادس ـ و هو الفصّ السابق على هذا الفصّ ـ تعرّض لامتناع انقسام وجوب الوجود بالفصول، و هو التنويع.

***قوله ﷺ: «وجوب الوجود لا ينقسم»***

و إذا لم ينقسم وجوب الوجود، و لم يكن له أفراد، لم يكن للواجب ـ و هو الموصوف بوجوب الوجود ـ أفراد.

***٢٠ـ قوله ﷺ: «لاستلزامه الافتقار إلى الغير»***

فإنّ الكثرة من صفات الوجود، و صفات الوجود عينه، فالكثرة عين الكثير، و الكثير ليس إلاّ مجموع الآحاد، فلو كانت الكثرة مفتقرة إلى الغير لزم كون الآحاد مفتقرة إلى الغير و كلّ منها واجب، هذا خلف.

## الفصل السادس

## في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته، و أنّه لا ربّ سواه[1]

الفحص البالغ و التدبّر الدقيق العلميّ، يعطي أنّ أجزاء عالمَنا المشهود، و هو عالم الطبيعة، مرتبط بعضها ببعض، من أجزائها العلويّة و السفليّة، و أفعالها و انفعالاتها، و الحوادث المترتّبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته و

---

١ـ **قوله**ﷺ: ***«في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته»***

الربّ هو المالک المدّبر. فالكلام هنا في أنّه تعالى هو المدبّر للعالم، المجري لنظامه، و هو الذي بيده ملكوت كلّ شيء.

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «هذا الفصل يحاذي ما عقده في الأسفار بهذا العنوان: «في أنّ واجب الوجود لا شريک له في الإلهيّة و أنّ إله العالم واحد» و قال في وجه إفراده بالذكر: «إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أوّل النظر كون الإله واحداً». و لعلّ النكتة في الإتيان بالربوبيّة و الربّ ـ بدلاً عن الإلَهيّة و الإلَه ـ أنّ الأصل في معنى الإلَه هو المعبود، و المراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق و التدبير، فكان الأنسب به مفهوم الربوبيّة.» انتهى.

و قال ايضاً: «و هذه المرتبة من التوحيد هي نصاب التوحيد في الإسلام، و إلاّ فالمشركون أيضاً يعتقدون بأنّ الخالق هواللّه، و لكنّهم يظنّون أنّ اللّه تعالى فوّض تدبير جميع الأُمور أو بعضها إلى ما يدعونه من الآلهة، قال تعالى: «و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض ليقولنّ اللّه.» انتهى.

و من هنا ركّز المصنّفﷺ على ارتباط أجزاء العالم و انسجامها و كونها ذا نظام واحد حاكم عليها.

نعم! لايخفى عليک: أنّه لا يبتني هذا البرهان على كون النظام واحداً، بل يجري حتّى لو كانت هناک مجموعات متكثّرة لكلّ منها نظام يخصّه.

تأثيره و تأثّره. و قد تقدّم في مباحث الحركة الجوهريّة ما يتأيّد به ذلك[٢].

فلكلّ حادث ـ من كينونة، أو فعل، أو انفعال ـ استناد إلى مجموع العالم. و يستنتج من ذلك أنّ بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة[٣]، و النظام الوسيع الجاري فيه واحد. فهذا أصل.

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا تقدّم من المباحث[٤] و ما سيأتي[٥] أنّ هذا العالم المادّيّ معلول

---

٢ـ **قوله** ﷺ: ***«في مباحث الحركة الجوهريّة ما يتأيّد به ذلك»***

من أنّ الصور المتبدّلة على المادّة، صورة واحدة تجري على المادّة، و ليس من الكون و الفساد و حدوث صورة بعد زوال أُخرى. فراجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

**قوله** ﷺ: ***«قد تقدّم في مباحث الحركة»***

فإنّ كون التبدّلات الواقعة في الموجودات المادّيّة من الحركة الجوهريّة و العرضيّة، و عدم كونها من الكون و الفساد أو تجدّد الأمثال، يثبت وحدة الحوادث الطوليّة؛ لما أنّ الحركة وجود واحد مستمرّ. هذا في الوجودات الطوليّة. و أمّا الوجودات العرضيّة فهي أيضاً تثبت وحدتها ـ مع ما يتراءى من تفرّقها ـ إذا ثبت أنّ المادّة الأُولى والجسم الأوّل واحد، و أنّ الكثرات الموجودة حصلت من تغيّرات ذلك الواحد، تلك التغيّرات التي لا تكون إلاّ حركة جوهريّة و عرضيّة، فالعالم على ذلك يصير كشجرة لها فروع و غصون، حيث إنّ الكثرات الموجودة المشهودة امتداد لذلك الجسم الأوّل، و هي واحدة لوحدة الحركة و اتّصال وجود الكثرات المشهودة بالجسم الأوّل.

**قوله** ﷺ: ***«قد تقدّم»***

في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٣ـ **قوله** ﷺ: ***«نوعاً من الوحدة»***

و هي الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة. و يشهد لإرادة هذا المعنى قوله: «والنظام الوسيع الجاري فيه».

٤ـ **قوله** ﷺ: ***«ممّا تقدّم في المباحث»***

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

٥ـ **قوله** ﷺ: ***«ما سيأتي»***

في الفصل التاسع عشر.

لعالم نوريّ مجرّد عن المادّة[٦] متقدّس عن القوّة، و أنّ بين العلّة و المعلول سنخيّة وجوديّة بها يحكي المعلول، بماله من الكمال الوجوديّ بحسب مرتبته، الكمال الوجوديّ المتحقّق في العلّة بنحو أعلىٰ و أشرف. و الحكم جار إن كان هناک علل عقليّة مجرّدة[٧]، بعضها فوق بعض، حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته، جلّ ذكره.

و يستنتج من ذلک، أنّ فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود، نظاماً عقليّاً نوريّاً مسانخاً له، هو مبدء هذا النظام، و ينتهي إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى[٨] هو

---

٦ـ **قوله**ﷺ: ***«أنّ هذا العالم المادّيّ معلول لعالم نوريّ مجرّد عن المادّة»***

لايخفى: أنّ هذا البيان مبتنٍ على رأي المشّائين، من عدم اختصاص الفاعليّة و التأثير به تعالى، و أنّ ما سواه أيضاً يمكن أن يكون فاعلاً، و لكنّه فاعل مسخّر في فعله.
و سيأتي في الفصل الرابع عشر أنّه نظر بدويّ، و أنّ النظر الدقيق يحكم بأنّه تعالى فاعل قريب للكلّ. و عليه، يثبت انحصار الربّ فيه تعالى بوجه أتمّ.

**قوله**ﷺ: ***«معلول لعالم نوريّ مجرّد عن المادّة»***

مراده‌ﷺ من العالم النوريّ هو العقل الفعّال الذي يقول به المشّاؤون، و وجه التعبير عنه بالعالم أنّه بوحدته جامع لجميع وجودات عالم المادّة و النسب الوجوديّة الّتي بينها. و لمثل ذلک يعبّر عمّا في ذاته بالنظام الربّانيّ.

و لايخفى: أنّ كون عالم المادّة معلولاً لعالم العقل مبنيّ على مذهب المشّائين المنكرين لعالم المثال. و أمّا على ما يذهب إليه المصنّفﷺ تبعاً لصدر المتألّهينﷺ، فالعالم المادّيّ معلول لعالم المثال.

٧ـ **قوله**ﷺ: ***«والحكم جار إن كان هناک علل عقليّة مجرّدة»***

سيأتي في الفصل العشرين وجود هذه العلل العقليّة، فتعبيره بـ«إن كان» الحاكي عن الشکّ و الترديد إنّما هو لأجل أنّه لم يثبت بعدُ.

٨ـ **قوله**ﷺ: ***«إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى»***

هذا و إن كان الظاهر منه هو ما يذهب إليه المشّاؤون، من كون علمه تعالى زائداً على ذاته بصور قائمة بذاته، و يؤيّده كون البرهان مبتنياً على مذهب المشّائين، إلاّ أنّه يقبل أن يفسّر أيضاً على مبنى صدرالمتألّهينﷺ من كون علمه تعالى عين ذاته.

مبدء الكلّ. و هذا أيضاً أصل.

و من الضروريّ أيضاً، أنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، و أنّ معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء. و إذ كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود، كيفما فرض، فهو أثره. و ليس في العين إلّا وجود جواهر و آثارها و النسب و الروابط التي بينها، و لا مستقلّ في وجوده إلّا الواجب بالذات، و لا مفيض للوجود إلّا هو.

فقد تبيّن بما تقدّم[٩] أنّ الواجب تعالىٰ، هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة، و المدبّر بهذا التدبير العامّ المظلّ على أجزاء العالم، و كذا النظامات العقليّة النوريّة التي فوق هذا النظام و بحذائه، على ما يليق بحال كلّ منها حسب ما له من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته ربّ للعالم مدبّر لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، و ليس للعلل المتوسّطة إلّا أنّها مسخّرة للتوسّط[١٠]، من غير استقلال؛ و هو المطلوب. فمن

---

٩ـ **قوله** ﷺ: ***«فقد تبيّن بما تقدّم»***

لايخفى عليك: أنّ هذا البرهان مبتنٍ على مذهب المشّائين، من كون المعلول وجوداً مستقلّاً لا رابطاً؛ لأنّ ما جاء في هذا البرهان، من كون الواجب تعالى علّة العلل و كون غيره أيضاً علّة موجدة، إنّما يستقيم على ذلك المذهب.

و أيضاً: أنّ غاية ما يثبته هذاالبرهان إنّما هو كونه تعالى وحده ربّاً مستقلّاً، و إن كان هناك أرباب غيره تعالى هي مسخّرة له.

فكان الأولى بيان المطلوب و إثباته بما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة و سيأتي في الفصل الرابع عشر من هذا المرحلة من كون ما سواه من الموجودات روابط لا استقلال لها، لمكان المعلوليّة، فهي بأجمعها متقوّمة به تعالى، و ليس لشيء منها استقلال يصحّح به ربوبيّته لشيء، فهو فاعل قريب لكلّ الموجودات بأنظمتها. و بهذا يثبت أنّه تعالى ربّ العالمين لا ربّ سواه.

١٠ـ **قوله** ﷺ: ***«وليس للعلل المتوسطة إلّا أنّها مسخّرة للتوسّط»***

فهي و أفعالها معلولة لما فوقها، حيث إنّ كلّاً منها معلول لما فوقه بالمباشرة، و فعله معلول له بواسطته، فهو و فعله معلول لمافوقه.

المحال أن يكون في العالم ربّ غيره[١١]، لا واحد، و لا كثير.

على أنّه لو فرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم[١٢]، كما يقول به الوثنيّة، أدّىٰ

---

١١ـ**قوله**ﷺ: **«*فمن المحال أن يكون في العالم ربّ غيره*»**

لأنّه مستلزم لوجود واجب آخر، حتّى يكون مستقلّاً لائقاً لصدق اسم الربّ عليه، و قد ثبت في الفصل السابق استحالة تعدّد واجب الوجود.

١٢ـ**قوله**ﷺ: **«*على أنّه لو فرض كثرة الأرباب المدّبرين لأمر العالم*»**

هذا البيان هو الذى فسّر به المصنّفﷺ قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا» حيث قال في الميزان ج ١٤، ص ٢٩١:

«و تقرير حجّة الآية: أنّه لو فرض للعالم آلهة فوق الواحد لكانوا مختلفين ذاتاً، متباينين حقيقة، لكنّ النظام الجاري نظام واحد متلائم الأجزاء في غاياتها، فليس للعالم آلهة فوق الواحد، و هو المطلوب.

فإن قلت: يكفي في تحقيق الفساد ما نشاهده من تزاحم الأسباب والعلل، و تزاحمها في تأثيرها في الموادّ هو التفاسد.

قلت: تفاسد العلّتين تحت تدبيرين، غير تفاسدهما تحت تدبير واحد، ليحدّد بعض أثر بعض، و ينتج الحاصل من ذلک.

و ما يوجد من تزاحم العلل في النظام من هذا القبيل؛ فإنّ العلل و الأسباب الراسمة لهذا النظام العامّ على اختلافها و تمانعها و تزاحمها لا يبطل بعض فعّاليّة بعض، بمعنى أن ينتقض بعض القوانين الكلّيّة الحاكمة في النظام ببعض، فيتخلّف عن مورده مع اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع. فهذا هو المراد من إفساد مدبّر عمل مدبّر آخر؛ بل السببان المختلفان المتنازعان، حالهما في تنازعهما حال كفّتي الميزان المتنازعين بالارتفاع و الانخفاض؛ فإنّهما في عين اختلافهما متّحدان في تحصيل ما يريده صاحب الميزان؛ و يخدمانه في سبيل غرضه، و هو تعديل الوزن بواسطة اللسان.

فإن قلت: آثار العلم و الشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون، فالربّ المدبّر له يدبّره عن علم. و إذاكان كذلک فلم لا يجوز أن يعرض هناک آلهة فوق الواحد، يدّبرون أمر الكون تدبيراً

ذلك إلى المحال من جهة أُخرىٰ[١٣]، و هي فساد النظام. بـيان ذلك: أنّ الكـثرة لا تتحقّق إلّا بالآحاد؛ و لا آحاد إلّا مع تميّز البعض من البعض؛ و لا يتمّ تميّز إلّا باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الواحد الآخر[١٤]، فيغاير بذلک

---

↩ عقليّاً، و قد توافقوا على أن لا يختلفوا و لا يتمانعوا في تدبيرهم حفظاً للمصلحة؟!

قلت: هذا غير معقول؛ فإنّ معنى التدبير التعقّلي عندنا هو أن نطبّق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقليّة الحافظة لتلاؤم أجزاء الفعل و انسياقه إلى غايته. و هذه القوانين العقليّة مأخوذة من الحقايق الخارجيّة و النظام الجاري فيها الحاكم عليها. فأفعالنا التعقّليّة تابعة للقوانين العقليّة، و هي تابعة للنظام الخارجيّ. لكنّ الربّ المدبّر للكون فعله نفس النظام الخارجيّ المتبوع للقوانين العقليّة؛ فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقليّة و هو متبوع. فافهم ذلک.

فهذا تقرير حجّة الآية. و هي حجّة برهانيّة، مؤلّفة من مقدّمات يقينيّة، تدلّ على أنّ التدبير العامّ الجاري ـ بما يشتمل عليه و يتألّف منه من التدابير الخاصّة ـ صادر عن مبدء واحد غـير مختلف. لكنّ المفسّرين قرّروها حجّة على نفي تعدّد الصانع، واختلفوا في تقريرها، و ربما أضاف بعضهم إليها من المقدّمات ما هو خارج عن منطوق الآية، و خاضوا فيها، حتّى قال القائل منهم: إنّها حجّة إقناعيّة غير برهانيّة، أُوردت إقناعاً للعامّة» انتهى.

١٣ـ **قوله**ﷺ: ***«أدّى ذلک إلى المحال من جهة أُخرىٰ»***

أي: كما أنّه كان مستلزماً لتعدّد الواجب المحال، على ما مرّ بيانه آنفاً في البرهان السابق.

١٤ـ **قوله**ﷺ: ***«و لا يتمّ تميز إلّا باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الواحد الآخر»***

لايخفى عليک: أنّ الميز كما يمكن أن يحصل بالذات أو الذاتيّات كذلک يـمكن حـصوله بالعرضيّات المفارقة، و ذلک فيما إذا كان اشتراک الأمرين في تـمام الذات، ولكـن لمّـا أثـبتوا انحصار النوع المجرّد في فرد لم يبق سبيل لجريان هذا النـوع مـن التـمايز فـي المـجرّدات. و بالالتفات إلى ما ذكرنا يتمّ مارامه المصنّفﷺ بقوله: «و لا يتمّ تميز إلاّ باشتمال» إلى آخره.

هذا ملخّص ما أفاده شيخنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ في تقرير مراد المصنّفﷺ.

قولهﷺ: «لا يتمّ تميز إلاّ باشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة»

↩

الآخر، و يتمايزان. كلّ ذلک بالضرورة[١٥]. و السنخيّة بين الفاعل و فعله تقضي بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين. فلو كان هناک أرباب متفرّقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد، أم كان لكلّ جهة من جهات النظام العالميّ العامّ ربّ مستقل في ربوبيّته، كربّ السماء و الأرض و ربّ الإنسان و غير ذلک، أدّىٰ ذلک إلى فساد النظام و التدافع بين أجزائه؛ و وحدة النظام و التلازم المستمرّ بين أجزائه تدفعه.

---

أي: لا يتمّ تميّز في الأرباب المفروضين. و ذلک لأنّ كلّ واحد منهم مجرّد، و المجرّد نوعه منحصر في فرد ،على ما مرّ في الفصل السابع من المرحلة الخامسة و سيأتي أيضاً في الفصل العشرين من هذه المرحلة.

و إلاّ فالتميّز في المادّيّات لا ينحصر في ما يكون باختلاف الذات، بل يحصل أيضاً بالعوارض و المنضمّات، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة. هذا. ولكن قد مرّ في بعض تعاليقنا أنّ ما ذكروه، من انحصار النوع المجرّد في فرد، غير متين، و أنّ الدليل عليه غير تامّ.

***قولهﷺ: «على جهة ذاتيّة»***

سواء كانت جزء الذات و هي الفصل، أم تمام الذات.

والسرّ في ذلک أن الأرباب المذكورة موجودات مجرّدة، و قد ثبت في الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد، فالكثرة في المجرّدات لا تعقل إلاّ أن تكون كثرة نوعيّة، سواء كانت أنواعها مركّبة أو بسيطة، فالتمايز بين المجرّدات ببعض الذات ـ و هي الفصول ـ إن كانت الأنواع مركّبة، و بتمام الذات إن كانت بسائط، و لا يعقل فيها تحقّق التمايز بالعوارض، و التمايز منحصر في هذه الأقسام الثلاثة.

إن قلت: هنا نوع آخر من التمايز هو التمايز بالكمال و النقص. قلت: هو أيضاً غير متصوّر هنا إذ لو كان كذلک لكان الناقص معلولاً و مربوباً للكامل، فلم يكونا إلهين؛ هذا خلف.

***١٥ـ قولهﷺ: «كلّ ذلک بالضرورة»***

لايخفى عليک: أنّ كلاًّ ممّا ذكر، من أنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بالآحاد، و أنّه لا آحاد إلاّ مع التميّز، و أنّه لا تميّز إلاّ باشتمال كلّ من الآحاد على جهة يفقدها الباقون، و إن كان ضروريّاً، إلاّ أنّ وجوب كون تلک الجهة ذاتيّة لا عرضيّة لا يكون ضروريّاً، بل إنّما ثبت بما أقاموه من البرهان المزعوم على أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد.

فان قيل: إحكام النظام و إتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أنّ التدبير الجاري تدبير عن علم[١٦]، و الأُصول الحكميّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجرّدة عالمة يؤيّد ذلک. فهب أنّ الأرباب المفروضين متكثّرة الذوات و متغايرتها، و يؤدّي ذلک بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها[١٧]، لكن من الجائز أن يتواطؤوا على التسالم و هم عقلاء و يتوافقوا على التلاؤم، رعايةً لمصلحة النظام الواحد و تحفّظاً على بقائه.

قلت: لا ريب أنّ العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صور علميّة[١٨] و قوانين كلّيّة مأخوذة من النظام الخارجيّ الجاري في العالم. فللنظام الخارجيّ نوع تقدّم على تلک الصور العلميّة و القوانين الكلّيّة، و هي تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجيّ بوجوده الخارجيّ فعل أُولئک الأرباب المفروضين، و من المستحيل أن يتأثّر الفاعل في فعله عن الصور العلميّة المنتزعة عن فعله المتأخّرة عن الفعل.

فان قيل: هب أنّ الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجيّ لا يتّبعون في فعلهم الصور العلميّة المنتزعة عن الفعل، و هي علوم ذهنيّة حصوليّة تابعة للمعلوم، لكنّ الأرباب المفروضين فواعل علميّة لهم علم بفعلهم في مرتبة ذواتهم قبل الفعل. فلِمَ لا يجوز تواطؤهم على التسالم و توافقهم على التلاؤم في العلم قبل الفعل؟

---

١٦ـ **قوله** ﴿﴾: «***تدبير عن علم***»

و إذا كان عن علم ذي دخل فيه، كان تدبيراً اختياريّاً. كما مرّ بيانه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

١٧ـ **قوله** ﴿﴾: «***و يؤدّي ذلک بالطبع إلى اختلاف الأفعال و تدافعها***»

أي: لو كانوا فاعلين بالطبع و لم يكن لهم علم و اختيار.

١٨ـ **قوله** ﴿﴾: «***صور علميّة***»

أي: علوم حصوليّة. و قد مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة أنّ أخذ المفهوم يتوقّف على نوع من الاتّصال بالمصداق. و هذا معنى كون العلم الحصوليّ تابعاً للمعلوم.

قلت: علم الفاعل العلميّ بفعله قبل الإيجاد ـ كما سيجيء[١٩] و قد تقدّمت الإشارة إليه[٢٠] ـ علم حضوريّ ملاكه وجدان العلّة كمال المعلول بنحو أعلىٰ و أشرف و السنخيّة بين العلّة و معلولها. و فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم، إلغاء منهم[٢١] لما في وجوداتهم من التكثّر و التغاير، و قد فرض أنّ وجوداتهم متكثّرة متغايرة. هذا خلف.

---

١٩ـ **قوله ﷺ: *«كما سيجيء»***

في الفصل الحادي عشر.

٢٠ـ **قوله ﷺ: *«قد تقدّمت الإشارة إليه»***

في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

٢١ـ **قوله ﷺ: *«فرض تواطؤ الأرباب و توافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاء منهم»***

و ذلک لأنّ علم العلّة الحضوريّ بمعلولها قبل الإيجاد ليس إلاّ نفس علمها الحضوريّ بذاتها الواجدة للمعلول و كمالاته بنحو أعلى و أشرف، و هذا العلم عين ذات العلّة، ففرض توافق العلل و الأرباب في هذا العلم مساوق لفرض كونهم متوافقات الذات، و قد مرّ في أصل الحجّة أنّها متباينة الذوات، لأنّها مجرّدة، و النوع المجرّد منحصر في فرد.

## الفصل السابع
## في أنّ الواجب بالذات لامشارک له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق[1]

المشاركة بين شيئين و أزيد، إنّما تتمّ فيما إذاكانا متغايرين متمايزين، و كان هناک مفهوم واحد يتّصفان به[2]؛ كزيد و عمرو المتّحدين في الإنسانيّة، و الإنسان و الفرس

---

١ـ قوله ﷺ: ***«لامشارک له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»***

أي: إنّه و إن كان هناک مفاهيم يوصف بها الواجب و غيره، إلّا أنّه ليس لتلک المفاهيم مصداق يشارک الواجب، بأن يكون ذلک المصداق مثل الواجب. و بعبارة اُخرى؛ لا يكون للمفاهيم الّتي يوصف بها الواجب مصداق آخر يماثل الواجب. فعنوان الفصل يساوق قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» و قوله تعالى: «لم يكن له كفواً احد».

ثمّ لايخفى عليک: أنّ هذه المسألة بعمومها و عموم أدلّتها تثبت وحدة الواجب، و وحدة الربّ، بمعنى أنّ الواجب لا مشارک له في مفهوم وجوب الوجود و الربوبيّة من حيث المصداق. فالبحث عن هذه المسألة بعد تينک المسألتين من باب الترقّي.

نعم! لو خصّصنا هذه المسألة بالأوصاف المشتركة بين الواجب و غيره، كالعلم، و القدرة، و الحياة، و قلنا: إنّ المبحوث عنه فيها هو أنّه لا مشارک للواجب تعالى في المفاهيم المشتركة بينه و بين غيره من حيث المصداق، كانت هذه المسألة مباينة لسابقتيها، لأنّ البحث في تينک المسألتين كان في الأوصاف المختصّة به تعالى.

٢ـ قوله ﷺ: ***«كان هناک مفهوم واحد يتّصفان به»***

أي: كان هناک معنى واحد. فالمفهوم هنا اُريد منه المعنى، والمراد بالمعنى هو ما قام بغيره، أعني الوصف بالمعنى الأعمّ.

المتّحدين في الحيوانيّة، فهي وحدة في كثرة. و لا تتحقّق الكثرة[٣] إلّا بآحاد متغايرة متمايزة، كلّ منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد. فكلّ من المتشاركين مركّب من النفي و الإثبات بحسب الوجود. و إذ كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط ـ لا سبيل للتركيب إليه، و لا مجال للنفي فيه[٤] ـ فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني[٥].

و أيضاً المفهوم المشترک فيه، إمّا شيء من الماهيّات أو ما يرجع إليها[٦]، فلا سبيل

---

**٣ـ قوله ﷺ: «لا تتحقّق الكثرة»**

اللام للعهد، أي لا تتحقّق الكثرة التي تكون آحادها متشاركة، و هي الكثرة المبحوث عنها ههنا. و ذلک لأنّ مطلق الكثرة لا تتوقّف على كون كلّ من الآحاد مشتملاً على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد؛ فإنّ الكثرة في التشكيک الطوليّ متحقّقة مع أنّه لا يشتمل الداني على شيء يسلب به عنه العالي.

و بعبارة أُخرى الكثرة قسمان: عرضية و طوليّة. و التي تتوقّف منهما على اشتمال كلّ من آحادها على ما يسلب به عنه غيره، هي الأُولى دون الثانية.

**٤ـ قوله ﷺ: «حقيقةالوجود الصرف البسيط ـ لاسبيل للتركيب إليه ولامجال للنفي فيه ـ»**

الكلام من قبيل اللفّ و النشر المشوّشين؛ فلا سبيل للتركيب إليه لكونه بسيطاً، و لا سبيل للنفي فيه لكونه صرفاً.

**٥ـ قوله ﷺ: «فلا يشاركه شيء في معني من المعاني»**

أي: في وصف من الأوصاف. فالمراد من المعنى هو ما قام بغيره، و هو الوصف.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ المراد من الوصف هنا معناه الأعمّ الذي يشمل الوجود، من جهة أنّه يوصف به ذاته تعالى.

**٦ـ قوله ﷺ: «أو ما يرجع إليها»**

من الصفات المختصّة بالماهيّات، كالتجانس، و التماثل، والتشابه، و التساوي، و كالكلّيّة، و النوعيّة، و الجنسيّة، و كذا الإمكان. فقوله: «أو ما يرجع إليها» يعمّ المعقولات الثانية المنطقيّة ـ حيث إنّها خواصّ للماهيّات الموجودة في الذهن، كما يستفاد من كلماته ﷺ في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة ـ و بعضاً من المفاهيم الفلسفيّة، كالإمكان.

للماهيّات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، التي هي حقّة محضة[٧]؛ فلا مجانس للواجب بالذات، إذ لا جنس له؛ و لا مماثل له، إذ لا نوع له؛ و لا مشابه له، إذ لا كيف له؛ و لا مساوي له، إذ لا كمّ له؛ و لا مطابق له، إذ لا وضع له[٨]؛ و لا محاذي له، إذ لا أين له؛ و لا مناسب له، إذ لا إضافة لذاته[٩]. و الصفات الإضافيّة الزائدة على الذات[١٠]، كالخلق و الرزق، و الإحياء، و الإماتة، و غيرها، منتزعة من مقام الفعل،

---

٧ـ قوله‌ﷺ: ***«فلا سبيل للماهيّات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات، الّتي هي حقّة محضة»***

و بعبارة أُخرى: الماهيّات حدود الوجودات، فهي أُمور عدميّة، و الأُمور العدميّة باطلة لا شيئيّة لها. فلا سبيل لها إلى وجود الواجب تعالى الذي هو وجود صرف و حقيقة محضة لا سبيل للعدم إليه.

٨ـ قوله‌ﷺ: ***«لا مطابق له إذ لا وضع له»***

قدمرّ في الفصل الثاني من المرحلة السابعة، أنّ الاتّحاد في الوضع يسمّى توازياً، كما يسمّى تطابقاً.

٩ـ قوله‌ﷺ: ***«إذ لا إضافة لذاته»***

أي: ليس ذاته مصداقاً لإضافة مقوليّة هي من الماهيّات. و إنّما فسّرناها بذلك؛ لأنّ الكلام هنا في المناسبة، و هي المشاركة في مقولة الإضافة. و إلّا فذاته تعالى ليس مصداقاً للإضافة الإشراقيّة أيضاً؛ لأنّ الإضافة الإشراقيّة هي الربط و النسبة القائمة بوجود المفيض، و هيهات أن تكون ذاته تعالى نسبة و وجوداً رابطاً.

١٠ـ «قوله‌ﷺ: ***«الصفات الإضافيّة الزائدة على الذات»***

دفع دخل هو: أنّه كيف لا إضافة لذاته مع أنّ له صفات إضافيّة؟!

قوله‌ﷺ: «الصفات الإضافيّة الزائدة على الذات»

المراد من الصفات الإضافيّة هي الصفات الفعليّة ـ المقابلة للصفات الذاتيّة ـ لوجوه:

الأوّل قوله: «منتزعة من مقام الفعل» و ذلك لأنّ الصفات الفعليّة هي الّتي تنتزع من مقام الفعل، كما سيأتي في الفصل اللاحق و كذا في الفصل العاشر.

الثاني: قوله: «انّ الصفات الإضافيّة ترجع إلى القيوميّة»، فإنّ الصفات الفعليّة هي الّتي ترجع

كما سيأتي إن شاءالله تعالى[۱۱]. على أنّ الصفات الإضافيّة ترجع جميعاً إلى القيّوميّة[۱۲]؛ و إذ لا موجد و لا مؤثّر سواه[۱۳] فلا مشارك له في القيّوميّة.

و إمّا شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود[۱۴]، فالذي للواجب بالذات منها أعلى

---

↩ إلى القيّوميّة، كما سيأتي أيضاً في الفصل العاشر، و أمّا الصفات الإضافيّة المقابلة للصفات الحقيقيّة، فهي و إن كانت زائدة على الذات أيضاً، إلّا أنّها معانٍ اعتباريّة، كما صرّح به في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

الثالث: أنّه مثّل لها بالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة، و هي كلّها صفات الفعل. و لو أراد الصفات الإضافيّة المقابلة للحقيقيّة لمثّل بالخالقيّة و الرازقيّة و كذا العالميّة و القادريّة؛ فإنّ الصفات الإضافيّة المقابلة للحقيقيّة قد تنتزع بملاحظة الذات، كالعالميّة، و القادريّة، و قد تنتزع بملاحظة الفعل، كالخالقيّة، و الرازقيّة.

۱۱ـ *قوله ﷺ: «كما سيأتي إن شاءالله تعالى»*

في الفصل الآتي، و كذا في الفصل العاشر.

۱۲ـ *قوله ﷺ: «ترجع جميعاً إلى القيّوميّة»*

و هي كونه تعالى بحيث يقوم به ما سواه، من وجود أو حيثيّة وجوديّة؛ فإنّ الخلق، والرزق، و الحياة، و البدء، و العود، و العزّة، و الهداية، إلى غير ذلك، حيثيّات وجوديّة في موضوعاتها، من الوجودات الإمكانيّة، و هي جميعاً قائمة به تعالى، مفاضة من عنده. هكذا في تعليقته على الأسفار ج ۶، ص ۱۲۰، عند تفسير القيّوميّة.

ولا يخفى عليك: أنّ معنى رجوعها جميعاً إلى القيّوميّة، كون صفة القيّوميّة من صفات الفعل، جامعة بوحدتها لجميع صفات الفعل، كما سيصرّح بذلك في الفصل العاشر.

۱۳ـ *قوله ﷺ: «إذ لا موجد و لا مؤثّر سواه»*

كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، و في الفصل السادس من هذه المرحلة، و سيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة.

۱۴ـ *قوله ﷺ: «إمّا شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود»*

لايخفى عليك: أنّه لابدّ لتماميّة هذا البرهان ـ الذي هو من قبيل برهان الاستقصاء ـ أن ↩

المراتب[١٥]، غير المتناهي شدّةً، الذي لا يخالطه نقص و لا عدم؛ و الذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشكّكة، غير الخالي من نقص و تركيب؛ فلا مشاركة.

و أمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات و غيره ـ كالوجود المحمول باشتراكه المعنويّ عليه و على غيره، مع الغضّ عن خصوصيّة المصداق، و كذا سائر صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها فحسب[١٦]، كالعلم و الحياة و الرحمة، مع الغضّ عن الخصوصيّات الإمكانيّة ـ فليس من الاشتراک المبحوث عنه في شيء.

---

↵ يتعرّض فيه لمفهوم العدم و ما يرجع إليه أيضاً. و لعلّه إنّما ترک ذلک لوضوح الأمر فيه، حيث إنّ الواجب ليس مصداقاً لمفهوم العدم أو ما يرجع إليه، حتّى يتصوّر أن يكون له مشارک فيه.

١٥ـ قوله ﷺ: ***«فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب»***

يعني: أنّه و إن كان له تعالى مشارک في هذه المفاهيم، إلّا أنّ ذلک المشارک إنّما يكون مشاركاً له في أصل المفهوم، و ليس مشاركاً من حيث المصداق، أي: إنّه ليس مصداقاً مساوياً للواجب، فالمفهوم و إن كان واحداً إلّا أنّه مشكّک، لا متواطئ، كما أنّ المصاديق مشكّكة، لا متباينة و لا متساوية.

١٦ـ قوله ﷺ: ***«صفات الواجب المشتركة بمفاهيمها فحسب.»***

في النسخ: صفات الواجب بمفاهيمها فحسب. و الصحيح ما أثبتناه.

## الفصل الثامن

## في صفات الواجب بالذات على وجه كلّيّ وانقسامها

قد تقدّم[1] أنّ الوجود الواجبيّ لا يسلب عنه كمال وجوديّ قطّ؛ فما في الوجود من كمال ـ كالعلم و القدرة ـ فالوجود الواجبيّ واجد له بنحو أعلىٰ و أشرف، و هو محمول عليه على ما يليق بساحة عزّته و كبريائه[2]. و هذا هو المراد بالاتّصاف.

ثم إنّ الصفة تنقسم انقساماً أوّليّاً إلى: ثبوتيّة، تفيد معنى إيجابيّاً؛ كالعلم و القدرة، و: سلبيّة تفيد معنى سلبيّاً[3]؛ و لا يكون إلّا سلب..........................

---

۱ـ **قوله**: ***«قد تقدّم»***

في الفصل الرابع.

۲ـ **قوله**: ***«على ما يليق بساحة عزّته وكبريائه»***

من كون كلّ صفة كماليّه عين ذاته، و أنّها لاحدّ لها كما لاحدّ لذاته تعالى. فهو علم صرف، و حياة صرف، كما أنّه وجود صرف لا حدّ له. و يتفرّع على ذلك: أنّ شيئاً من صفاته الكماليّة لا يقارن عدماً و نقصاً.

۳ـ **قوله**: ***«تنقسم انقساما أوّليّاً إلى ثبوتيّة تفيد معنى إيجابيّاً، كالعلم و القدرة و سلبيّة تفيد معنى سلبيّاً»***

قال في شرح غرر الفرائد ص۱۵۲: «و يقال لنعوته السلبيّة: صفات الجلال، و لنعوته الثبوتيّة: صفات الجمال» انتهى.

و قال في الأسفار ج ۶، ص ۱۱۸: «الصفة إمّا إيجابيّة ثبوتيّة، و إمّا سلبيّة تقديسيّة. و قد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارک اسمُ رَبِّکَ ذِي الجَلالِ وَ الإكرام»، فصفة الجلال ما جلّت ذاتها بها عن مشابهة الغير، و صفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت.» انتهى.

سلب الكمال[٤]، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأنّ نفي النفي إثبات[٥]؛ كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز، الراجعين إلى العالم و القادر. و أمّا سلب الكمال، فقد اتّضح في المباحث السابقة[٦] أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إليه تعالى؛ فالصفات السلبيّة راجعة بالحقيقة إلى الصفات الثبوتيّة.

و الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى: حقيقيّة، كالحيّ، و إضافيّة، كالعالميّة ..........

---

قوله: «إلى ثبوتيّة تفيد معنى إيجابيّاً كالعلم و القدرة و سلبيّة تفيد معنى سلبيّاً»

ظاهر كلامه أنّ الصفة السلبيّة هو مفاد قولنا: ليس بعاجز مثلاً، و أمّا العاجز فهو ليس صفة للواجب تعالى حتى يكون صفة سلبيّة أو ثبوتيّة.

٤ـ **قوله: *«لا يكون إلّا سلب سلب الكمال»***

لأنّها تفيد سلب النقص، و النقص ليس إلّا سلب الكمال.

ثمّ لايخفى عليک: أنّ المراد من سلب سلب الكمال، عدم عدم الكمال، فالسلب أُريد منه المعنى اللازم. و هكذا في نفي النفي و الإيجاب و الإثبات.

٥ـ **قوله: *«لأنّ نفي النفي إثبات»***

أي: لأنّ عدم العدم وجود، على ما أشرنا إليه آنفاً.

ثمّ لايخفى عليک أوّلا: أنّ العدم المضاف إليه في هذه القاعدة يعمّ العدم في تقابل التناقض و تقابل العدم و الملكة، لكن تختصّ في العدم و الملكة بالموضوع القابل، فعدم العدم في الموضوع القابل ملازم لوجود الملكة فيها؛ لأنّ ارتفاع الملكة و عدمها عن الموضوع القابل محال. و محلّ الكلام من هذا القبيل.

و ثانياً: أنّ عدم العدم إنّما هو ملازم للوجود، و ليس نفس الوجود. كيف، و العدم مطلقاً ـ سواء كان عدم الوجود أم عدم العدم ـ عدم، و لا وجود له إلّا بالاعتبار، بل هو مقابل للوجود؟! و هل يمكن أن يكون الشيء عين مقابله؟! و لعلّه أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «فيرجع إلى إيجاب الكمال» الدالّ على مغايرة الراجع للمرجوع إليه.

٦ـ **قوله: *«فقد اتّضح في المباحث السابقة»***

راجع الفصل الرابع.

و القادريّة[٧]. و الحقيقيّة تنقسم إلى: حقيقيّة محضة، كالحيّ، و: حقيقيّة ذات إضافة، كالخالق و الرازق[٨].

---

٧ـ ***قوله***: ***«إلى حقيقيّة، كالحيّ، و إضافيّة، كالعالميّة و القادريّة»***

فالحقيقيّة أُمور واقعيّة، بخلاف الإضافيّة الّتي لا تكون إلّا أُموراً اعتباريّة. و ذلك لأنّ الإضافيّة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، و النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها هنا، حيث إنّ كلّ ما هو غير الواجب وجود رابط، هي نفس النسبة و الإضافة الإشراقيّة. و إنّما العقل يلتفت إلى غير الواجب و ينظر إليه نظراً استقلاليّاً ـ على ما مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثانية ـ و بعد ذلک يعتبر نسبة بينه و بين الواجب. فالصفات الإضافيّة أُمور اعتباريّة. بخلاف الحقيقيّة الّتي هي أُمور واقعيّة سواء كانت من صفات الذات أم من صفات الفعل، و سواء قلنا في صفات الذات: إنّها نفس الذات، و هو الحقّ، أم جعلناها زائدة على الذات. و ذلک لأنّ صفات الفعل عين الفعل، و الفعل موجود حقيقة، و صفات الذات أيضاً موجودة حقيقة، إمّا بعين وجود الذات أو بوجود آخر.

و لأجل كون الصفات الإضافيّه اعتباريّة لا حقيقة لها، قوبل بها الحقيقيّة.

قوله: «كالعالميّة و القادريّة»

و كالخالقيّة و الرازقيّة؛ فإنّ الصفات الإضافيّة قد تكون من صفات الفعل، كما قد تكون من صفات الذات.

و المراد بالصفات الإضافيّة هي التي تكون نفس الإضافة و نفس النسبة التي بين الذات و غيرها. قال في شرح غرر الفرائد: «فإنّ العالميّة نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، و القادريّة نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور.» انتهى. و قال في تعليقته على الأسفار ج۶، ص۱۱۹: «إمّا إضافيّة، و هي ما كانت محض النسبة، كالعالميّة و القادريّة» انتهى.

و من هنا يعلم أنّ المراد من الإضافة هنا معناها اللغويّ، و هي النسبة، لا الإضافة التي من المقولات، و هي الهيأة المتكرّرة الحاصلة من النسبة. اللهمّ إلّا عند من يجعل الإضافة المقوليّة نفس النسبة المتكرّرة.

٨ـ ***قوله***: ***«و حقيقيّة ذات إضافة، كالخالق و الرازق»***

و كالعالم و القادر؛ فإنّ الحقيقيّة ذات الإضافة ـ كالصفات الإضافيّة ـ يمكن أن تكون من

و من وجه آخر[٩] تنقسم الصفات إلى: صفات الذات، و هي التي يكفي في انتزاعها

---

صفات الذات، كما يمكن أن تكون من صفات الفعل.

قوله ﷺ: «حقيقيّة ذات إضافة»

و هي ما أُخذت الإضافة إلى الغير في مفهومها، فهي في تصوّرها متوقّف على تصوّر الغير، فان كانت من صفات الذات لم تتوقّف في تحقّقها على الغير، كالعلم و القدرة، و إن كانت من صفات الفعل توقّفت في تحقّقها على الغير، كما كانت تتوقّف في مفهومها عليه، كالخلق و الرزق. صرّح بذلك شيخ مشايخنا الفاضل التوني في كتاب الإلهيّات، ص ٦١.

**٩ـ قوله ﷺ: «من وجه آخر»**

فهذا التقسيم في عرض التقسيم الأوّل. و لذا عدّه في بداية الحكمة تقسيماً أوّليّاً، و يجري هذا التقسيم في كثير من أقسام التقسيم الأوّل، فالصفات السلبيّة يمكن أن تكون ذاتيّة، كما مثّل به، و يمكن أن تكون فعليّة، كقوله تعالى: «إنّ اللّه لا يظلم مثقال ذرّة»، و كذا الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، كالعالم و القادر و الخالق و الرازق، و الصفات الإضافيّة، كالعالميّة و القادريّة و الخالقيّة و الرازقيّة.

نعم! الحقيقيّة المحضة لا تكون إلّا من صفات الذات؛ فإنّ صفات الفعل لا تخلو عن إضافة لأنّ اتّصاف الذات بها يتوقّف على فرض الغير. و لمّا كانت الصفات الفعليّة لا تتحقّق من دون إضافة تراهم يطلقون الصفات الإضافيّة و يريدون بها صفات الفعل، كما مرّ من المصنّف ١ في الفصل السابق.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه كان الأولى تقديم هذا التقسيم على التقسيم السابق.

فرض الذات فحسب[10] و: صفات الفعل، و هي التي يتوقّف انتزاعها على فرض الغير[11].

---

- الصفة
  - ذاتيّة
    - ثبوتيّه
      - حقيقيّه
        - حقيقيّة محضة (كالحياة)
        - حقيقيّة ذات إضافة (كالقدرة و العلم بالغير)
      - إضافيّة (كالعالميّة و القادريّة)
    - سلبيّة (كالعجز و الجهل)
  - فعليّة
    - ثبوتيّة
      - حقيقيّة ذات إضافة (كالخلق و الرزق)
      - إضافيّة (كالخالقيّة و الرازقيّة)
    - سلبيّة (كالظلم)

١٠ـ**قوله** ﷺ: ***«هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب»***

لمّا كانت الصفات الذاتيّة أعمّ من الحقيقيّة ذات الإضافة، و كان انتزاع الصفات ذات الإضافة متوقّفة على ملاحظة الغير كالقادر و كالعالم بالغير، كان الأولى أن يعرّف الصفات الذاتـيّة بـما يكفي في تحققّها و اتّصاف الذات بها نفس الذات المتعالية.

قال في الفصل العاشر الآتي في صفات الفعل: «و لمّا كانت مضافة إلى غيره تـعالى كـانت متوقّفة في تحقّقها على تحقّق الغير المضاف إليه» انتهى. فعبّر بدل الانتزاع بالثبوت والاتّصاف و التحقّق.

١١ـ**قوله** ﷺ: ***«هي التي يتوقّف انتزاعها على فرض الغير»***

فالخالق مثلاً معناه أنّه إن كان هناک مخلوق فهو خالقه، كما صرّح بذلک في ص ٢٣ من رسالة

و إذ لا موجود غيره تعالىٰ إلّا فعله، فالصفات الفعليّة هي المنتزعة من مقام الفعل.

---

↩ الأسماء من الرسائل التوحيديّة، فالخالق وصف يحتاج إلى فرض الغير فإن لم يكن هناك مخلوق لم يكن الواجب عزّاسمه خالقاً، فالخلق وصف لا يتحقّق إلّا إذا تحقّق المخلوق، فلا واقع له سوى واقع المخلوق و المرزوق.

ولا يخفى عليک: أنّ الخالق قد يطلق و يراد به كون الواجب مبدءاً للخلق، و قد يطلق و يراد به التلبّس بالخلق، و على الأوّل فهو من صفات الذات لأنّه يرجع إلى القدرة الّتي هي كون الشيء مبدءاً للفعل عن علم، فيكون من صفات الذات؛ و الذي يكون من صفات الفعل إنّما هو المعنى الثاني.

## الفصل التاسع
## في الصفات الذاتية و أنّها عين الذات المتعالية

اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتيّة[1] ـ المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عمّا عداها[2] ـ على أقوال:

الأوّل: أنّها عين الذات المتعالية[3] و كلّ واحدة منها عين الأُخرىٰ. و هو منسوب

---

۱ـ **قوله**: ***«اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتيّة»***

يعني: الصفات الذاتيّة الحقيقيّة، سواء كانت حقيقيّة محضة، كالحياة، أم حقيقيّة ذات إضافة، كالعلم و القدرة. كما صرّح بذلک في بداية الحكمة. و أمّا الصفات الإضافيّة، كالعالميّة و القادريّة، فقد صرّح في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة باعتباريّتها و زيادتها على الذات، حيث قال: «و لا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتباريّة و جلّت الذات أن تكون مصداقاً لها.» انتهى.

و قال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار ج۶، ص ۱۱۹: «و الصفات الإضافيّة أيضاً ـ أعني المضافات الحقيقيّة، لا المشهوريّة ـ زائدة على ذات الموصوف، و إلّا لكان الموصوف نسبة محضة» انتهى.

ولا يخفى عليک: أنّ عدّه الصفات الإضافيّة مضافات حقيقيّة، الدالّ على كون الإضافة هنا بمعناها المصطلح عليه في المقولات، إنّما يتمّ على ما ذهب هو إليه، من أنّ الإضافة المقوليّة هي نفس النسبة المتكرّرة. قال في غرر الفرائد ص۱۳۹: «إنّ المضاف نسبة تكرّر» انتهى.

۲ـ **قوله**: ***«المقطوعة النظر عما عداها»***

صفة للذات الواجبة.

۳ـ **قوله**: ***«أنّها عين الذات المتعالية»***

أي: مصداقاً و بحسب العين، و هي متباينة مفهوماً و بحسب الذهن. كما سيصرّح بذلک في مقام إقامة البرهان على هذا القول.

إلى الحكماء.

الثاني: أنّها معان زائدة على الذات[٤] لازمة لها؛ فهي قديمة بقدمها. و هو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث: أنّها زائدة على الذات حادثة؛ على ما نسب إلى الكرّاميّة.

الرابع: أنّ معنى اتّصاف الذات بها، كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة[٥]. فمعنى كون الذات المتعالية عالمة أنّ الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائيّة كما يفعل العالم. و معنى كونها قادرة، أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات.

و ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، و هو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها. فمعنى إثبات الحياة و العلم و القدرة مثلاً، نفي الموت و الجهل و العجز.

و يظهر من بعضهم أنّ الصفات الذاتيّة عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد، و الألفاظ مترادفة.

---

٤ـ **قوله** ﷺ: ***«أنّها معان زائدة على الذات»***

يستفاد من كشّاف اصطلاحات الفنون أنّ للمعنى إطلاقات:

منها: ما يقصد بشيء. و إن شئت فقل: إنّه الصورة الذهنيّة من حيث إنّها وضع بإزائها اللفظ؛ أي من حيث إنّها تقصد من اللفظ.

و منها: ما قام بغيره. و يقابله العين.

و منها: ما لا يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة. و يقابله العين أيضاً.

و منها: المتجدّد. انتهى ما أردناه بمضمونه.

ولا يخفى: أنّ المراد بالمعنى هنا المعنى الثاني.

٥ـ **قوله** ﷺ: ***«كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة»***

فهو تعالى عندهم ليس بعالم مثلاً، و لكنّه يفعل فعل العالم. فهو كمن لا يحسن الرمي و لكن يأخذ القوس و يرمي به و يصيب. و هكذا في سائر الصفات.

و الحقّ هو القول الأوّل و ذلک لما تحقّق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة[٦]، ينتهي إليه كلّ موجود ممكن، بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، بمعنى أنّ الحقيقة الواجبيّة هي العلّة بعينها. و تحقّق أيضاً أنّ كلّ كمال وجوديّ في المعلول، فعلّته في مقام عليّته واجدة له بنحو أعلىٰ و أشرف. فللواجب بالذات كلّ كمال وجوديّ مفروض[٧]. على

---

***٦ـ قوله ﷺ: «تحقّق أنّ الواجب بالذات علّة تامّة»***

فهي علّة تامّة للصادر الأوّل بلا واسطة؛ فإنّ العلّة إنّما تكون ناقصة إذا لم تكن واجدة لجميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، و بعد ما ثبتت وحدة الواجب، لا يمكن أن يفرض هناک شيء غير الواجب يكون الصادر الأوّل متوقّفاً عليه، و إلّا لم يكن ما فرض صادراً أوّلاً صادراً أوّلاً.

و إذا كان الواجب علّة تامّة للصادر الأوّل، كان علّة تامّة لسائر الممكنات، و لكن مع الواسطة؛ إذ العلّة إنّما تكون ناقصة إذا توقّف المعلول على شيء آخر غيرها أيضاً، بحيث يكون المجموع علّة تامّة واحدة لوجود المعلول. فلو كان مجموع الواجب و أمر آخر علّة لشيءٍ، كان الواجب علّة ناقصة قريبة له، و علّة تامّة قريبة للصّادر الأوّل، فكان الواجب علّة قريبة لأمرين، و تبطله قاعدة الواحد.

ثم لايخفى عليک أوّلاً: أنّ البرهان لا يبتني على كون الواجب تعالى علّة تامّة، بل الأساس في البرهان هوكونه تعالى فاعلاً؛ إذ الفاعل هوالّذي لابدّ أن يشتمل على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف.

و ثانياً: أن هذا البيان مبتنٍ على رأي المشّائين، حيث يرون المعلول وجوداً مستقلّاً، و أمّا على ما ثبت في الحكمة المتعالية فهو تعالى علّة تامّة للصادر الأوّل، و علّة ناقصة لما سواه؛ إذ جميع ما سواه وجودات رابطة، فلا يصلح شيء منها لأن يكون فاعلاً، و إنّما هي معدّات و شروط، والفاعل القريب للجميع هو اللّه تعالى، يوجد الصادر الأوّل من دون أن يحتاج وجودها إلى شرط و معدّ، و يوجد ما عداه بشرط وجود ما تقدّم عليه من المراتب، فكلّ سابق مجرى لوصول الفيض إلى اللاحق. و قد تقدّم بعض ما يتعلّق بهذا المقام في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، و سيأتي أيضاً في الفصل الرابع عشر ما يناسبه.

***٧ـ قوله ﷺ: «كلّ كمال وجوديّ مفروض»***

إذ كلّ كمال وجوديّ مفروض غيره تعالى معلول له؛ لأنّه ممكن، و الممكن معلول للواجب، مباشرة أومع الواسطة.

أنّه وجود صرف لا يخالطه عدم. و تحقّق أنّ وجوده صرف، بسيط[٨]، واحد بالوحدة الحقّة؛ فليس في ذاته تعدّد جهة و لا تغاير حيثيّة. فكلّ كمال وجوديّ مفروض فيه، عين ذاته و عين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتيّة التي للواجب بالذات كثيرة، مختلفة مفهوماً، واحدة عيناً و مصداقاً، و هو المطلوب.

و قول بعضهم: إنّ علّة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات[٩]، دون ذاته المتعالية، كلام لا محصّل له[١٠]. فإنّ الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات[١١]،كان إسناد الايجاد إليها عين إسناده إلى الذات المتعالية؛ فإسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر[١٢]. و إن كانت صفة فعليّة منتزعة من مقام الفعل،كان الفعل متقدّماً عليها، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً بتقدّم المعلول على العلّة[١٣]، و هو محال.

---

٨ـ **قوله** ﷺ: **«*تحقّق أنّ وجوده صرف بسيط*»**

أي: لا تركّب فيه من الأجزاء الخارجيّة. كما أنّه صرف، و ليس فيه تركّب من الوجود و العدم، كما استفيد من الجملة السابقة.

٩ـ **قوله** ﷺ: **«*قول بعضهم إنّ علّة الإيجاد هي إرادة الواجب بالذات*»**

فليس ذات الواجب تعالى علّة للممكنات حتّى يستقيم البرهان المذكور.

١٠ـ **قوله** ﷺ: **«*كلام لا محصّل له*»**

أي: كلام لا يحصل قائله منه على طائل. و بعبارة اُخرى: لا يصل قائله إلى حاصل.

١١ـ **قوله** ﷺ: **«*إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات*»**

كان الأولى أن يقول: الإرادة لاتخلو إمّا أن تكون عين الذات، و إمّا أن تكون غيرها، وكلّ ما هو غيره تعالى معلول له، فعلى فرض كونها غير الذات تكون من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل.

١٢ـ **قوله** ﷺ: **«*تناقض ظاهر*»**

مضافاً إلى أنّه لا يضرّ بالحجّة، حيث إنّ الذات التي عين الإرادة تبقى على كونها مبدءاً لكلّ موجود ممكن.

١٣ـ **قوله** ﷺ: **«*قولاً بتقدّم المعلول على العلّة*»**

على أنّ نسبة العلّيّة إلى إرادة الواجب بالذات و نفيها عن الذات، تقضي بالمغايرة بين الواجب و إرادته؛ فهذه الإرادة، إمّا مستغنية عن العلّة، فلازمه أن تكون واجبة الوجود، و لازمه تعدّد الواجب، و هو محال. و إمّا مفتقرة إلى العلّة؛ فإن كانت علّتها الواجب، كانت الإرادة علّة للعالم، و الواجب علّة لها، و علّة العلّة علّة، فالواجب علّة العالم. و إن كانت علّتها غير الواجب و لم تنته إليه، استلزم واجباً آخر تنتهي إليه، و هو محال.

و أمّا القول الثاني المنسوب إلى الأشاعرة، و هو أنّ هذه الصفات ـ و هي على ما عدوّها سبع[١٤]: الحياة، و العلم، و القدرة، و السمع، و البصر، و الإرادة، و الكلام ـ زائدة على الذات، لازمة لها، قديمة بِقدَمها.

ففيه: أنّ هذه الصفات، إن كانت في وجودها مستغنية عن العلّة قائمة بنفسها، كان هناك واجباتٌ ثمان، هي: الذات و الصفات السبع؛ و براهين وحدانيّة الواجب تبطله و تحيله. و إن كانت في وجودها مفتقرة إلى علّة، فإن كانت علّتها هي

---

ﻫ المراد من المعلول هو الفعل، و المراد من العلّة هي الإرادة، لأنّها هي علّة الايجاد، فلوانتزعت الارادة من الفعل، لكان هذا قولاً بتقدّم المعلول على العلّة.

ولا يخفى عليك: أنّ العلّيّة و المعلوليّة هنا إنّما هي بحسب تحليل العقل؛ و إلاّ فالإرادة الفعليّة ـ و كذا كلّ صفة فعل ـ عين الفعل خارجاً و عيناً، و تلازمهما إنّما هو من قبيل الملازمات العامّة.

و على هذا فتقدّم الإرادة على الفعل بحسب ما ذكر من تحليل العقل، يكون من تقدّم المعلول على العلّة. و أمّا بحسب العين والواقع الخارجيّ فيكون من تقدّم الشيء على نفسه. و كلاهما محال.

**١٤ـ قوله ﷺ: «هي على ما عدوّها سبع»**

في نسبة العدّ إليهم إشارة إلى عدم صحّته؛ فإنّ صفاته الذاتيّة لا تحصى، لأنّ كمالاته تعالى الذاتيّة لا تعدّ. هذا مضافاً إلى أنّ بعض ما ذكروه إنّما يكون من صفات الفعل، كالإرادة و الكلام، و بعضها متداخلة كالعلم و السمع و البصر. و إنّما الذي يكون من صفات الذات ثلاثة منها، هي: العلم و القدرة و الحياة.

الذات[15]، كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيّاضة لها و هي فاقدة لها، و هو محال. و إن كانت علّتها غير الذات، كانت واجبة بالغير، و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتّصف بها، و براهين وحدانيّة الواجب بالذات تبطله أيضاً. و أيضاً كان لازم ذلک[16] حاجة الواجب بالذات في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره، و الحاجة كيفما كانت[17] تنافي وجوب الوجود بالذات.

و أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال[18]، و قد تقدّم[19] أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجوديّ.

و أمّا القول الثالث المنسوب إلى الكرّاميّة، و هو كون هذه الصفات زائدة حادثة، ففيه أنّ لازمه إمكانها و احتياجها إلى العلّة. و علّتها إمّا هي الذات، و لازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، و قد تحقّق استحالته. و إمّا غير الذات، و لازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها[20] و انسلاب كمالات وجوديّة عنها، و قد تحقّق

---

١٥ـ **قوله ﷺ: *«فإن كانت علّتها هي الذات»***

بلا واسطة أو مع الواسطة.

١٦ـ **قوله ﷺ: *«أيضاً كان لازم ذلک»***

وجه آخر لاستحالة الشقّ الأخير، أعني كون الصفات السبع ممكنة معلولة لغير ذاته تعالى.

١٧ـ **قوله ﷺ: *«و الحاجة كيفما كانت»***

أي: سواء كانت في الذات أم في الصفات.

١٨ـ **قوله ﷺ: *«أيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال»***

ردّ آخر على قول الأشاعرة.

١٩ـ **قوله ﷺ: *«قد تقدّم»***

في الفصل الرابع.

٢٠ـ **قوله ﷺ: *«و لازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها»***

مع أنّه قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من

↩

استحالته[٢١].

و أمّا القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة. و هو نيابة الذات عن الصفات، ففيه أنّ لازمه فقدان الذات للكمال و هي فيّاضة لكلّ كمال، و هو محال.

و بهذا يبطل أيضاً ما قيل: إنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتيّة سلب مقابلاتها؛ فمعنى الحياة و العلم و القدرة، نفي الموت و نفي الجهل و نفي العجز.

و أمّا ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات و هي مترادفة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق[٢٢]. فالذي يثبته البرهان[٢٣] أنّ مصداقها واحد، و أمّا المفاهيم فتغايرة لا تتّحد أصلاً[٢٤]. على أنّ اللغة و العرف يكذّبان الترادف.

---

جميع الجهات، فلا ينسلب عنه كمال وجوديّ أصلاً.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ لهذا الفرض لازماً آخر، و هو وجود واجب آخر، و تنفيه أدلّة التوحيد.

٢١ـ **قوله ﷺ: *«قد تحقّق استحالته»***

فراجع الفصل الرابع من المرحلة الرابعة، وكذا الفصل الرابع من مرحلتنا هذه.

٢٢ـ **قوله ﷺ: *«فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق»***

و هذا كما أنّ القول السابق أيضاً نشأ من اشتباه المفهوم بالمصداق، حيث إنّ الواجب ليس كمثله شيء من حيث المصداق، فتوهّموا أنّه ليس كمثله شيء من حيث المفهوم، فجعلوا المفاهيم الصادقة عليه تعالى بمعنى سلب نقائضها.

٢٣ـ **قوله ﷺ: *«فالذي يثبته البرهان»***

أي: فإنّ الذي يثبته البرهان. فالفاء للسببيّة.

٢٤ـ **قوله ﷺ: *«أمّا المفاهيم فمتغايرة لا تتّحد أصلاً»***

بالوجدان. أو المراد أنّها لا برهان على اتّحادها، بقرينة المقابلة.

## الفصل العاشر

## في الصفات الفعليّة و أنّها زائدة على الذات

لا ريب أنّ للواجب بالذات صفات فعليّة، مضافة إلى غيره[1]، كالخالق، و الرازق[2]، و

---

١ـ قوله ﷺ: «مضافة إلى غيره»

أي: في تحقّقها، زيادة على كونها ذات إضافة في مفهومها؛ فإنّ الصفات الفعليّة هي التي تتوقّف اتّصاف الذات بها على أمر خارج. و لعلّ هذا هو الموجب لتسميتها بالصفات الإضافيّة. و هذا بخلاف الصفات الذاتيّة ذات الإضافة؛ فإنّها إنّما تكون الإضافة معتبرة في مفهومها فقط، كالقدرة.

٢ـ قوله ﷺ: «كالخالق و الرازق»

لايخفى عليك: أنّ كلّاً من ألفاظ صفات الفعل يمكن أن يستعمل على وجهين:

الأوّل: أن يراد به القدرة على ذلک الفعل، فيراد بالخالق القادر على الخلق، و بالرازق القادر على الرزق، و هكذا. و حينئذٍ كلّ منها صفة ذاتيّة، لكون القدرة بعمومها من صفات الذات. و هذا المعنى هو الأصل الذي يشير إليه في آخر الفصل.

الثاني: أن يراد به إيجاد ذلک الفعل، فيراد بالخالق موجدالخلق، و بالرازق موجد الرزق، و عند ذلک يكون من صفات الفعل.

و لمّا كان الايجاد عين الوجود حقيقة، و إنّما يختلف عنه اعتباراً، لم يكن حقيقة صفة الفعل غير نفس الفعل منسوباً إليه تعالى. فالخالق مثلاً لا واقع له غير نفس الخلق، بمعنى المخلوق منسوباً إليه تعالى. و لمّا كانت هذه النسبة إضافة إشراقيّة، فهي أيضاً نفس المخلوق، فيؤول الأمر إلى أنّ صفة الفعل لا واقع لها غير الفعل.

و بما ذكرنا يتبيّن أنّ الخالق على الأوّل مشتقّ استعمل في معناه، حيث إنّه يدلّ على ذات

ﷻ

المعطي، و الجواد، و الغفور، و الرحيم، إلى غير ذلك، و هي كثيرة جدّاً يجمعها صفة القيّوم[٣].

و لمّا كانت مضافة إلى غيره تعالى، كانت متوقّفة في تحقّقها على تحقّق الغير المضاف إليه. و حيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخّراً عنها، كانت الصفة المتوقّفة عليه متأخّرة عن الذات، زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل[٤]، منسوبة إلى الذات المتعالية.

فالموجود الإمكانيّ مثلاً له وجود لا بنفسه، بل بغيره؛ فإذا اعتبر بالنظر إلى نفسه، كان وجوداً و إذا اعتبر بالنظر إلى الغير، كان إيجاداً منه، و صدق عليه أنّه موجد له. ثمّ إنّ وجوده باعتبارات مختلفة، إبداع[٥]، و خلق، و صنع، و نعمة، و رحمة؛ فيصدق على موجده: أنّه مبدع، خالق، صانع، منعم، رحيم.

ثمّ إنّ الشيء الذي هو موجده: إذا كان ممّا لوجوده بقاء مّا فإنّ بين يديه ما يديم به بقاءه و يرفع به جهات نقصه و حاجته، إذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنّه رزق

---

↵ تلبّست بالمبدء حقيقة، و على الثاني يكون من صيغ النسبة، كاللابن و التامر، حيث إنّ الخالق مثلاً يرجع معناه إلى ذي خلق. و يدلّ على هذا المعنى ما سيأتي من المصنّف‏ﷺ في آخر الفصل الثالث عشر من قوله: «و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتقّ منه صفة الرحيم».

٣ـ **قوله‏ﷺ: *«يجمعها صفة القيّوم»***

فالقيّوم مع كونه من صفات الفعل، جامع لجميع ما عداه من صفات الفعل.

٤ـ **قوله‏ﷺ: *«فهي منتزعة من مقام الفعل»***

لا واقع لها وراء الفعل في التحليل العقليّ، و لا يتّصف بها الذات حقيقة؛ بل إنّما هي أُمور خارجة عن الذات زائدة عليها، و إن كانت هذه الصفات بحسب ما يفهمه العرف صفات له تعالى حقيقة. فما يفهمه العرف لا يساعد عليه العقل الدقيق.

٥ـ **قوله‏ﷺ: *«إبداع»***

الإبداع: الإيجاد لا على مثال. قال في لسان العرب: أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال. و في مجمع البحرين: البديع من أسماءه تعالى، و هو الذي فطر الخلق مبدعاً لا على مثال سبق.

يرتزق به؛ و إذا اعتبر من حيث إنّه لا بنفسه بل بغيره الذي هو علّته الفيّاضة له، صدق على ذلک الغير أنّه رازق له، ثمّ صدق على الرزق أنّه عطيّة، و نعمة، و موهبة، و جود، و كرم بعنايات أُخر مختلفة، و صدق على الرازق أنّه معطٍ، منعم، وهّاب، جواد، كريم، إلى غير ذلک. و على هذا القياس سائر الصفات الفعليّة المتكثّرة بتكثّر جهات الكمال في الوجود.

و هذه الصفات الفعليّة صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً[٦]، لكن لا من حيث خصوصيّات حدوثها[٧] و تأخّرها عن الذات المتعالية، حتّى يلزم التغيّر فيه ـ تعالى و تقدّس ـ و تركّب ذاته من حيثيّات متغايرة كثيرة؛ بل من حيث إنّ لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلّ كمال و خير. فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به[٨].

---

**٦ـ قوله ﷺ: «صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقيّاً»**

حاصله: أنّ صفات الفعل، و إن كانت صفات للفعل حقيقة، و ليست بصفات له تعالى حقيقة، و إنّما تنسب إليه تعالى باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته تعالى. لكن لها أصل يتّصف به الذات حقيقة، حيث إنّه من صفات الذات. و ذلک الأصل هو القدرة.

فكونه تعالى بحيث إن كان هناک خلق فهو خالقه، و إن كان هناک رزق فهو رازقه، و إن كان هناک هبة فهو واهبه ـ و جامع جميع ذلک هي القدرة ـ من صفات ذاته تعالى.

و قد مرّ منّا أنّ صفات الفعل كما يستعمل بمعانيها التي هي صفات الفعل، يستعمل بمعنى القدرة عليها. و ليس ذلک إلّا لأنّ القدرة أصل جميع صفات الفعل في ذاته تعالى.

**٧ـ قوله ﷺ: «لا من حيث خصوصيّات حدوثها»**

يعني الحدوث الذاتيّ في جميعها، و الزمانيّ مع ذلک في بعضها؛ فإنّ جميع أفعاله تعالى حادثة حدوثاً ذاتيّاً، و بعضها مع ذلک حادث زمانيّ أيضاً.

**٨ـ قوله ﷺ: «فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمال ممكن في موطنه الخاصّ به»**

و هذا أصل صفة القيّوم الذي يكون جامعاً لجميع صفات الفعل، فهو أصل لجميع صفات

ﻪ

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مـراداً له، و إذا أراد شـيئاً أوجـده، و إذا أوجده ربّاه، و إذا ربّاه أكمله، و هكذا. فللواجب تعالى وجوبه و قدمه، و للأشياء إمكانها و حدوثها.

---

ۍ الفعل.

و كونه تعالى بحيث يقوم به كلّ ممكن، و هو كونه تعالى مبدءاً لكلّ ممكن. و لمّا كـانت القدرة هي مبدئيّته تعالى عن علم و اختيار، فأصل جميع الصفات الفعليّة في ذاته تـعالى هـي القدرة.

## الفصل الحادي عشر

## في علمه تعالى

قد تحقّق في ما تقدّم[1] أنّ لكلّ مجرّد علماً بذاته، لحضور ذاته المجرّدة عن المادّة لذاته، و ليس العلم إلّا حضور شيء لشيء؛ و الواجب تعالى منزّه عن المادّة و القوّة، فذاته معلومة لذاته.

و قد تقدّم[2] أيضاً أنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة، الذي لايداخله نقص و لا عدم؛ فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلّا و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف، غير متميّز بعضها من بعض، لمكان الصرافة و البساطة؛ فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية، علماً تفصيليّاً في عين الإجمال[3]، و إجماليّاً في عين التفصيل.

و قد تقدّم أيضاً أنّ ما سواه من الموجودات معاليل له، منتهية إليه بلا واسطة أو

---

١ـ **قوله ﷺ: *«قد تحقّق في ما تقدّم»***

في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة.

٢ـ **قوله ﷺ: *«قد تقدّم»***

في الفصل الرابع من هذه المرحلة، و كذا في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

٣ـ **قوله ﷺ: *«علماً تفصيليّاً في عين الإجمال»***

أي: في عين البساطة. فالمراد من الإجمال ليس مقابل التفصيل، حتّى يستلزم الإبهام، و إنّما هو من العقل الإجماليّ الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة أنّه عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل، كملكة الاجتهاد.

بواسطة أو وسائط[٤]، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ، حاضرة عنده بوجوداتها، غير محجوبة عنه؛ فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضوريّاً. أمّا المجرّدة منها فبأنفسها، و أمّا المادّيّة فبصورها المجرّدة.

فتبيّن بما مرّ أنّ للواجب تعالىٰ علماً بذاته في مرتبة ذاته و هو عين ذاته. و أنّ له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، و هو المسمّىٰ بالعلم قبل الإيجاد. و أنّه علم إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ. و أنّ له تعالى علماً تفصيليّاً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية؛ و هو العلم بعد الإيجاد. و أنّ علمه حضوريّ كيفما صوّر. فهذه خمس مسائل.

و يتفرّع على ذلک أنّ كلّ علم متقرّر في مراتب الممكنات[5] من العلل المجرّدة العقليّة و المثاليّة[٦]، فإنّه علم له تعالى.

و يتفرّع أيضاً أنّه سميع بصير[٧]، كما أنّه عليم خبير، لما أنّ حقيقة السمع و البصر

---

٤ـ **قوله** ﷺ: **«أو بواسطة أو وسائط»**

هذا بحسب النظر البدويّ، و أمّا الذي يقتضيه النظر الدقيق، فهو أنّه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات. كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر، و قد مرّ أيضاً في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

٥ـ **قوله** ﷺ: **«يتفرّع على ذلک أنّ كلّ علم متقرّر في مراتب الممكنات»**

فإنّه قد ثبت أنّه تعالى عالم بما سواه من الموجودات في مرتبة وجوداتها، و معلوم أنّ من الموجودات العلوم المتقرّرة في مراتب الممكنات.

٦ـ **قوله** ﷺ: **«من العلل المجرّدة العقليّة و المثاليّة»**

و هكذا العلوم الحاصلة للإنسان في مرتبة مثاله أو عقله.

٧ـ **قوله** ﷺ: **«يتفرّع أيضاً أنّه سميع بصير»**

فإنّه بعد ما ثبت أنّه تعالى عالم بجميع ما سواه في مرتبة ذاته و في مرتبة ماسواه، يتبيّن أنّه تعالى عالم بالمسموعات و المبصرات علماً ذاتيّاً و علماً فعليّاً.

هي العلم بالمسموعات و العلم بالمبصرات، و هما من مطلق العلم[۸] و له تعالى كلّ علم.

و للباحثين في علمه تعالى اختلاف كثير، حتّى أنكره بعضهم من أصله[۹]، و هو محجوج بما قام على ذلک من البرهان. و للمثبتين مذاهب شتّى:

أحدها: أنّ له تعالى علماً بذاته، دون معلولاتها[۱۰]؛ لأنّ الذات المتعالية أزليّة، و

---

ولا يخفى: أنّ فيه تعريضاً على الأشاعرة و من يحذو حذوهم في عدّ السميع و البصير صفتين له تعالى في عرض العالم، مع أنّهم لا يعدّون الشهيد و الخبير كذلک.

۸ـ **قوله ﷺ: *«و هما من مطلق العلم»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «من مطلق العلم».

۹ـ **قوله ﷺ: *«حتى أنكره بعضهم من أصله»***

قال في الأسفار ج ۶، ص ۱۸۰: «منهم [بعض الأقدمين من الفلاسفة] من نفى علمه بشيء أصلاً، بناءً على أنّ العلم عندهم إضافة بين العالم و المعلوم، و لا إضافة بين الشيء و نفسه، أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية للمعلوم، فيلزم تعدّد الواجب. و إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره، إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته» انتهى.

۱۰ـ **قوله ﷺ: *«أحدها أنّ له تعالى علماً بذاته، دون معلولاتها»***

قال في الأسفار ج ۶، ص ۱۷۹ـ۱۸۰: «أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته و صفاته التي عين ذاته» انتهى.

و في الملل و النحل للشهرستاني ص ۳۱: «هشام بن عمرو الفوطيّ و [ابوبكر] الأصمّ من أصحابه اتّفقا على أنّ اللّه تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها. و منعاكون المعدوم شيئاً». و في ص ۷۴: «و كان الفوطيّ يقول: إنّ الأشياء قبل كونها معدومةٌ و ليست أشياء ـ و هي بعد أن تعدم عن وجود تسمّى أشياء ـ و لهذا المعنى كان يمنع القول بأنّ اللّه تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها، فإنّها لا تسمّى أشياء.» انتهى.

و هشام هذا ينسب إليه الهشاميّة من فرق المعتزلة. و له بدع كثيرة. جاء ذكره في الملل و النحل ص ۷۲ـ۷۴. توفّي سنة ۲۲۶ هـ ق.

كلّ معلول حادث[١١].

**و فيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل، لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاصّ به. على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه[١٢]، و أنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم؛ و هو ممنوع بما تقدّم إثباته[١٣]، من أنّ للعلّة المجرّدة علماً حضوريّاً بمعلولها المجرّد. و قد قام البرهان[١٤] على أنّ له تعالى علماً**

---

و في لسان العرب: «الفُوطة: ثوب قصير غليظ يكون مئزراً يجلب من السِند، و الجمع فُوَط.» انتهى.

قوله ﷺ: «دون معلولاتها»

قال في غرر الفرائد ص١٦٤: «و مراد القائل أنّه لا يعلمها في الجملة، أي في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل.» انتهى.

**١١ـ قوله ﷺ: «*كلّ معلول حادث*»**

و العلم تابع للمعلوم، فلا يمكن تحقّق العلم بالمعلولات قبل حدوثها. يدلّ على ما ذكرنا قول المصنّف ﷺ: «على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه، و أنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم».

ولا يخفى: أنّ كلام المستدلّ مبنيّ أيضاً على ما تبنّاه هو و جمهور المتكلّمين من أنّ ما سواه تعالى حادث زمانيّ، و أنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزمانيّ.

**١٢ـ قوله ﷺ: «*على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه*»**

وجه ابتنائه على ذلك قولهم في الاستدلال على مرامهم: «إنّ العلم تابع للمعلوم» حيث إنّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم إنّما هو العلم الحصوليّ، و أمّا العلم الحضوريّ فهو نفس المعلوم، لا تابع.

**١٣ـ قوله ﷺ: «*هو ممنوع بما تقدّم إثباته*»**

أي: انحصار العلم الحضوريّ في علم الشيء بنفسه ممنوع بما تقدّم إثباته في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

**١٤ـ قوله ﷺ: «*قد قام البرهان*»**

يعني ما مرّ بيانه في صدر هذا الفصل.

حضوريّاً بمعلولاته قبل الإيجاد في مرتبة الذات، و علماً حضوريّاً بها بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.

الثاني: ما ينسب إلى أفلاطون، أنّ علمه تعالى التفصيليّ هو العقول المجرّدة والمُثل الإلهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

و فيه: أنّ ذلک من العلم بعد الإيجاد، و هو في مرتبة وجوداتها الممكنة. و انحصار علمه تعالى التفصيليّ بالأشياء فيها، يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلميّ و هو وجود صرف[15] لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة.

الثالث: ما ينسب إلى فرفوريوس، أنّ علمه تعالىٰ بالاتّحاد مع المعلوم.

و فيه؛ أنّ ذلک إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم[16]، و أنّ ذلک باتّحاد العاقل مع المعقول، لا بالعروض و نحوه[17]؛ و لا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو

---

.ـ ***قوله***: ***«أن علمه تعالى التفصيليّ هو العقول المجرّدة»***

يبدو أنّ التقييد بالتفصيليّ للدلالة على أنّ له تعالى علماً إجماليّاً بجميع الأشياء ـ و منها المثل الإلٰهيّة ـ بعلمه بذاته. كما يأتي مثله في قول الإشراقيّين. فراجع.

و هذا العلم الإجماليّ لمّا كان مقابلاً للعلم التفصيليّ فهو غير العلم الإجماليّ الذي مرّ في القول الحقّ الذي هو العلم البسيط الذي يكون عين الكشف التفصيليّ، بل المراد منه العلم بالفعل على نحو الإجمال، بمعنى أنّ الفاعل بعلمه بذاته الفاعلة يعلم أن له فعلاً، و أمّا أنّه كيف هو في خصوصيّاته فإنّما يحصل بعد خلق المُثل الإلٰهيّة.

١٥ـ ***قوله***: ***«و هو وجود صرف»***

الواو للحال.

١٦ـ ***قوله***: ***«وأنّ ذلک إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم»***

هكذا أثبتناه كما في بداية الحكمة، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أن ذلک إنّما يكفي لبيان تحقّق العلم».

١٧ـ ***قوله***: ***«لا بالعروض و نحوه»***

بعده.

الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق و تبعه جمع ممّن بعده من المحقّقين[١٩] أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات و المادّيّات حاضرة بوجودها العينيّ له تعالى، غير غائبة و لا محجوبة عنه، و هو علمه التفصيليّ بالأشياء بعد الإيجاد، و أمّا قبل الإيجاد فله تعالى علم إجماليّ بها بتبع علمه بذاته[٢٠].

و فيه أوّلاً: أنّ قوله بحضور المادّيّات له تعالى ممنوع، فالمادّيّة لا تجامع الحضور[٢١]، على ما بيّن في مباحث العاقل و المعقول[٢٢]. و ثانياً أنّ قصر العلم

---

↳ كالغيريّة المطلقة، و الجزئيّة.

أمّا العروض، فهو أن يكون العالم في ذاته شيئاً و العلم شيئا آخر عارضاً له، كما يقوله المشّاؤون في علمه تعالى.

و أمّا الغيريّة المطلقة، فهي أن يكون العلم زائداً على ذات العالم، و لا يكون مع ذلك عارضاً له و لا متّحداً به، كما يقوله أفلاطون و شيخ الإشراق و الملطيّ و غيرهم ممّن لا يرى علمه تعالى عين ذاته و لا عارضاً له و لا يعتقد بكون المعلول وجوداً رابطاً متّحداً بالعلّة اتّحاد الرابط بالمستقلّ.

و أمّا الجزئيّة، فهي أن يكون العلم جزءاً من أجزاء ذاته، فيكون ذاته مركّباً، و لم يقل به أحد.

١٩ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«و تبعه جمع ممّن بعده من المحقّقين»***

قال في الأسفار ج ۶، ص١٨١: «كالمحقّق الطوسي، و ابن كمّونة، و العلّامة الشيرازي، و محمّد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلٓهيّة».

٢٠ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«و أمّا قبل الإيجاد فله تعالى علم إجماليّ بها بتبع علمه بذاته»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فله تعالى علم اجماليّ بما يتبع علمه بذاته».

٢١ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«فالمادّيّة لا تجامع الحضور»***

أي: فإنّ المادّيّة لا تجامع الحضور. فهو سند المنع.

٢٢ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«على ما بيّن في مباحث العاقل و المعقول»***

في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

التفصيليّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها[٢٣]، يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة[٢٤] لكلّ كمال تفصيليّ في الأشياء عن تفصيلها[٢٥] و هي وجود صرف[٢٦] جامع لكلّ كمال وجوديّ بنحو أعلىٰ و أشرف.

الخامس: ما ينسب إلى الملطيّ[٢٧]، أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، و هو الصادر الأوّل، بحضوره عنده، و يعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

و فيه: أنّه يرد عليه ما يرد على القول السابق، من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن

---

٢٣ـ قوله ﷺ: ***«قصر العلم التفصيليّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها»***

«في» تتعلّق بقصر.

٢٤ـ قوله ﷺ: ***«يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة»***

لأنّه لو لم تكن الذات المتعالية خالية عن تفصيل الكمالات، لكان تعالى عالماً بالأشياء في مرتبة ذاته بعلمه بذاته، و لم ينحصر علمه بالأشياء بالعلم الذي هو العلم بالأشياء في مرتبة الأشياء.

٢٥ـ قوله ﷺ: ***«عن تفصيلها»***

الجار يتعلّق بـ«خلوّ». و الضمير يرجع إلى الكمالات المفهومة من كلّ كمال.

٢٦ـ قوله ﷺ: ***«و هي وجود صرف»***

الواو للحال.

٢٧ـ قوله ﷺ: ***«إلى الملطيّ»***

أي: إلى ثاليس الملطيّ، كما في غرر الفرائد ص١٦٢. قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص١٢: طاليس (٦٢٤ـ٥٤٦) هو أحد الحكماء السبعة. انفرد بالعناية بالعلم، و كانوا يعنون بالسياسة و الأخلاق. جال أنحاء الشرق، و تبحّر في العلوم. و ممّا يذكر عنه أنّه عمل كمهندس حربيّ في خدمة قارون آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى... أمّا أثره في الفلسفة فهو أنّه وضع المسألة الطبيعيّة وضعاً نظريّاً بعد محاولات الشعراء و اللاهوتيّين، فشقّ للفلسفة طريقها فبدأت باسمه، قال إنّ الماء هو المادّة الأُولى و الجوهر الأوحد الذي تتكوّن منه الأشياء.

الكمال[٢٨]، و هي واجدة لكلّ كمال. على أنّه قد تقدّم في مباحث العاقل و المعقول[٢٩] أنّ العقول المجرّدة لا علم ارتسامياً حصوليّاً لها.

السادس: قول بعضهم[٣٠]: إنّ ذاته المتعالية علم تفصيليّ بالمعلول الأوّل[٣١] و إجماليّ بما دونه، و ذات المعلول الأوّل علم تفصيليّ بالمعلول الثاني و إجماليّ بمادونه. و على هذا القياس.

و فيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بمادون المعلول الأوّل[٣٢] و هي وجود صرف لا يسلب عنه كمال.

السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخّرين أنّ له تعالى علماً تفصيليّاً بذاته و هو علم إجماليّ بالأشياء قبل الإيجاد. و أمّا علمه التفصيليّ بالأشياء فهو بعد وجوده، لأنّ

---

٢٨ـ ***قوله***: ***«عن الكمال»***

اللام للعهد. أي عن كمال واجديّة تفصيل الأشياء. و هو الذي مرّ ذكره في الجواب عن مذهب شيخ الإشراق، و هو القول السابق.

٢٩ـ ***قوله***: ***«على أنّه قد تقدّم في مباحث العاقل و المعقول»***

لايخفى: أنّه لم يتقدّم في هذاالكتاب. و لعلّ مراده ما تقدّم في بداية الحكمة في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. يدلّ على ذلک قوله في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة ـ و لم يأت بعدُ مباحث العاقل و المعقول ـ: «و أمّا المفارقات فقد تقدّم أنّ علومها حضوريّة غير حصوليّة».

٣٠ـ ***قوله***: ***«قول بعضهم»***

أي: بعض الحكماء، كما في شرح غرر الفرائد، ص١٦٥.

٣١ـ ***قوله***: ***«إنّ ذاته المتعالية علم تفصيليّ بالمعلول الأوّل»***

فهذا القائل كأنّه يرى أنّ العلّة إنّما تكون واجدة لمعلولها المباشر، حيث إنّه هوالمسانخ لها الصادر عنها، فعلمها بذاتها علم تفصيليّ به، بخلاف سائر المعاليل.

٣٢ـ ***قوله***: ***«فيه محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل»***

اللام للعهد. أي عن كمال العلم التفصيليّ.

العلم تابع للمعلوم، و لا معلوم قبل الوجود العينيّ.

و فيه: محذور خلوّ الذات المتعالية عن الكمال العلميّ، كما في الوجوه السابقة. على أنّ فيه إثبات العلم الارتساميّ الحصوليّ في الوجود المجرّد المحض[۳۳].

الثامن: ما ينسب إلى المشّائين[۳۴] أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بذاته المتعالية، و علماً تفصيليّاً حصوليّاً بالأشياء قبل إيجادها، بحضور ماهيّاتها ـ على النظام الموجود في الخارج ـ لذاته تعالى، لاعلى وجه الدخول بعينيّة أو جزئيّة، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهنيّ على وجه الكلّيّة، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم ـ على ما اصطلح عليه في مباحث العلم[۳۵] ـ فهو علم عنائيّ يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً.

و فيه أوّلاً: ما في سابقه من محذور خلوّ الذات عن الكمال[۳۶]. و ثانياً: ما في سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصوليّ في ما هو مجرّد ذاتاً و فعلاً. و ثالثاً: أنّ لازمه

---

۳۳ـ قوله ﷺ: ***«على أنّ فيه إثبات العلم الارتساميّ الحصوليّ في الوجود المجرّد المحض»***

و هو الفارق الوحيد بين هذا القول وبين ما ذهب إليه شيخ الإشراق.

ولا يخفى عليک: أنّه و إن لم يصرّح في ما حكي عنهم بكون علمه التفصيلي حصوليّاً، إلّا أنّ قولهم: «إنّ العلم تابع للمعلوم» ينادي بذلک؛ و ذلک لأنّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم ـ أي المعلوم بالعرض ـ إنّما هو العلم الحصوليّ، و أمّا العلم الحضوريّ فهو عين المعلوم، أعني المعلوم بالذات.

۳۴ـ قوله ﷺ: ***«الثامن ما ينسب إلى المشّائين»***

قال في الأسفار ج ۶، ص ۱۸۰: [هو] مذهب توابع المشّائين، منهم الشيخان: أبو نصر و أبوعلى، و بهمينار، و أبو العبّاس اللوكريّ، و كثير من المتأخّرين.

۳۵ـ قوله ﷺ: ***«على ما اصطلح عليه في مباحث العلم»***

و قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة.

۳۶ـ قوله ﷺ: ***«خلوّ الذات عن الكمال»***

اللام للعهد، أي عن الكمال العلميّ.

ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس اليه، و لازمه أن يعود[٣٧] وجوداً آخر عينيّاً للماهيّة قبل وجودها الخاصّ بها، و هو منفصل الوجود عنه تعالى، و يرجع بالدّقّة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

و اعلم أنّ أكثر المتكلّمين على هذا القول ــ و إن طعنوا فيه[٣٨] من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كلّيّاً، زعماً منهم أنّ المراد بالكلّيّ ما اصطلح عليه في مبحث الكلّيّ و الجزئيّ من المنطق ــ و ذلك أنّهم اختاروا أنّ العلم التفصيليّ قبل الإيجاد حصوليّ، و

---

٣٧ـ **قوله** ﴿ﷺ﴾: ***«لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس إليه و لازمه أن يعود»***

و ذلک لأنّ الوجود الذهنيّ وجود مقيس، فإنّ كون الصورة العلميّة وجوداً ذهـنيّاً إنّـما هـو باعتبار نسبتها و قياسها إلى ماوراءها ـ و إلّا فهي في حدّ نفسها وجود خارجيّ ـ و النسبة قائمة الذات بوجود طرفيها، فإذا لم يكن أحد الطرفين موجوداً لم تتحقّق هناک نسبة، و إذا لم تتحقّق نسبة لم تكن الصورة العلميّة نسبيّة و قياسيّة، فلم تكن وجوداً ذهنيّاً، بل كانت وجوداً عينيّاً آخر للماهيّة.

و فيه: أنّ كون الوجود الذهنيّ نسبيّاً لا يستلزم وجود المقيس إليه؛ فإنّ الصورة الذهنيّة لمّا كانت حاكية بذاتها لما وراءها كانت ذات نسبة إلى ماوراءها سواء كان ماوراءها موجوداً أم لا. فمفهوم الإنسان في قضيّة «الإنسان معدوم» وجود ذهنيّ باعتبار أنّه حاكٍ للخارج و إن لم يكن ذلک الخارج موجوداً بمقتضى صدق القضيّة. و بعبارة أُخرى: لا شکّ أنّ الموضوع في القضية هو الإنسان بالحمل الشائع، ولا يتمّ ذلک إلّا بحكاية مفهوم الإنسان لمصداقه، بينما المصداق معدوم و ليس بموجود. فكون الوجود الذهنيّ نسبيّاً لا يقتضي وجود المنسوب إليه. و لو اقتضى ذلک لاقتضى الوجود بالقوّة وجوداً بالفعل ـ إذ ما بالقوّة أيضاً نسبيّ ـ بينما البذرة شجرة بالقوّة سواء كانت هناک شجرة أم لا، بل يجب أن لا تكون الشجرة موجودة.

٣٨ـ **قوله** ﴿ﷺ﴾: ***«و إن طعنوا فيه»***

لعلّ وجه الطعن أنّ العلم الكلّيّ لا يكون علماً بتفاصيل الجزئيّات فإنّ الكلّيّ لا يكون إلّا وجهاً للجزئيّات، فالعلم به علم بالجزئيّات بوجه و في الجملة، و ليس علماً بكلّ جزئيّ على وجهه و بالجملة. فيلزم أن يكون نوعاً من العلم الإجماليّ المقابل للعلم التفصيليّ.

أنّه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من غير تغيير.

التاسع: قول المعتزلة أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم[٣٩]، و هو الذي تعلّق بـه علمه تعالى قبل الإيجاد.

و فيه: أنّه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات[٤٠].

العاشر: ما نسب إلى الصوفيّة أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء و الصفات[٤١]،

---

٣٩ـ **قوله**ﷺ: ***«أنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم»***

أي: أنّ للممكنات المعدومة ثبوتاً خارجيّاً؛ فإنّ الماهيّات هي الممكنات. و قد مرّ في الفرع الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأُولى أنّ المعتزلة يعتقدون بثبوت الممكنات المعدومة، و يجعلون الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود، و النفي أخصّ مطلقاً من العدم.

٤٠ـ **قوله**ﷺ: ***«قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات»***

تقدّم في الفرع الثامن من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأُولى.

٤١ـ **قوله**ﷺ: ***«ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء و الصفات»***

فهم يعتقدون أنّ للوجود و الكون مراتب:

أُوليها: مرتبة الذات، و هي حقيقة الوجود المطلق الّتى لا اسم لها و لا رسم. و لا يصل إليه فهم الحكيم و لاشهود العارف. و تسمّى «غيب الغيوب» و «الكنز المخفيّ».

ثانيتها: مرتبة الأحديّة، و هي حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا، أي الّتي تستهلك فيها جميع الأسماء و الصفات. و تسمّى أيضاً مرتبة جمع الجمع، و حقيقة الحقائق.

ثالثها، مرتبة الواحديّة، و هي حقيقة الوجود مأخوذة مع جميع الصفات. و تسمّى أيضا مرتبة الجمع.

رابعتها: مرتبة الفيض الأقدس، و هي مرتبة ثبوت جميع الأُمور الممكنة و الممتنعة الكلّيّة و الجزئيّة المسمّاة بالأعيان الثابتة، ثبوتاً علميّاً. فالأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهيّة الفائضة عن الذات الإلهيّة بالتجلّي الأوّل؛ فهي ثابتة بتبع الأسماء و الصفات.

خامستها: مرتبة الفيض المقدّس، و هي مرتبة ثبوت الممكنات ثبوتاً خارجيّاً، و هي المسمّاة بالنفس الرحمانيّ والوجود المنبسط.

ﭫ

هو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد[٤٢].

و فيه: أنّ أصالة الوجود و اعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض[٤٣] للماهيّات قبل ثبوتها العينيّ الخاصّ بها.

---

قال القيصريّ في الفصل الثالث من مقدّمات شرحه على فصوص الحكم، ص ١٨:

الفصل الثالث في الأعيان الثّابتة و التّنبيه على بعض المظاهِر الأسمائيّة. اعلم أنّ للأسماءَ الإلَهيّة صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنّه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلك الصور العقليّة من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ و نسبة معيّنة هي المسمّاة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلّيّة أو جزئيّة، في اصطلاح أهل اللّه؛ و يسمّى كلّيّاتها بالماهيّات و الحقائق و جزئيّاتها بالهويّات عند أهل النظر. فالماهيّات هي الصّور الكلّية الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّه تعيّناً أوّليّاً، و تلك الصّور فائضة عن الذات الإلَهيّة بالفيض الأقدس و التجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتيّ و طلب مفاتح الغيب الّتي لا يعلمها إلّا هو ظهورها و كمالها، فإنّ الفيض الإلَهيّ ينقسم بالفيض الأقدس و الفيض المقدّس، و بالأوّل يحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصليّة في العلم، و بالثّاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها. انتهى.

قوله‌ؒ: «ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء»

فكما أنّ الإنسان الخيّر ينوي فعل الخير لكونه خيّراً، كلّ من أسمائه تعالى يقتضي حصول أشياء في علمه تعالى.

**٤٢ـ *قوله‌ؒ: «هو الذى تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد»***

فهذه الماهيّات بثبوتها العلميّ علمه تعالى؛ لأنّها هي المعلومة بالذات التي تعلّق علمه تعالى بها. و المعلوم بالذات عين العلم.

**٤٣ـ *قوله‌ؒ: «أيّ ثبوت مفروض»***

سواء كان ثبوتاً علميّاً، كما يراه هؤلاء الصوفيّة، أم كان ثبوتاً عينيّاً، كما ذهب إليه المعتزلة.

إن قلت: صحيح أنّ ثبوت الماهيّة عيناً متوقّف على الوجود العينيّ، و أمّا ثبوتها العلميّ و وجودها الذهنيّ فلا توقّف له على ثبوتها العينيّ حتّى على القول بأصالة الوجود.

قلت: ما ذكره المصنّف‌ؒ مبنيّ على ما مرّ منه آنفاً في الجواب عن القول السابع، من أنّ الوجود الذهنيّ، لكونه وجوداً قياسيّاً، يتوقّف على تحقّق وجود عينيّ يقاس إليه. و قد مرّ منّا ما فيه.

## الفصل الثاني عشر

## في العناية والقضاء والقدر

ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى[1] العناية و القضاء و القدر، لصدق كلّ منها بمفهومه الخاصّ على خصوصيّة من خصوصيّات علمه تعالى.

أمّا العناية ـ و هي كون الصورة العلميّة علّة موجبة[2] للمعلوم الذي هو الفعل ـ

---

١ـ قوله ﷺ: «ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى»

أي: من وجوه علمه. فكما أنّ كلاً من السمع و البصر وجه من وجوه علمه، و قد مضى في الفصل السابق ،كذلك كلّ من العناية و القضاء و القدر وجه من وجوه علمه تعالى.

٢ـ قوله ﷺ: «أما العناية و هي كون الصورة العلميّة علّة موجبة»

كرّر ﷺ تفسير العناية و إثباتها في الفصل السابع عشر بتفصيل أكثر. و سيأتي هناك أنّ المتحصّل من معنى العناية، هو اهتمام الفاعل بفعله و إمعانه في إتيانه بحيث يتضمّن جميع الخصوصيّات الممكنة اللحاظ في إتقان صنعه. و يقابلها الإهمال. و نقول: العناية هي الاعتناء، لأنّها مصدر عني ـ بصيغة المجهول ـ بالأمر، أي: اعتنى به. و هي على قسمين:

الأوّل: العناية الذاتيّة و هي المبحوث عنها في هذا الفصل.

الثاني: العناية الفعليّة و هي المبحوث عنها في الفصل السابع عشر.

و الأوّل عبارة عن الالتفات و الاعتناء بالفعل اعتناء سابقاً على الفعل. و له لازمان: أحدهما: عدم ترك الفعل. و ثانيهما: الإتيان به على أحسن ما يمكن من الصحّة و الإتقان.

و الثاني: عبارة عن الاعتناء بالفعل اعتناء هو عين الفعل، و هو الإتيان به على أحسن ما يمكن من الصحّة و الإتقان.

و بما ذكرنا ظهر أوّلاً: أنّ العناية الفعليّة هو اللازم الثاني من لوازم العناية الذاتيّة.

ﷺ

فإنّ علمه التفصيليّ بالأشياء و هو عين ذاته[٣]، علّة لوجودها بماله من الخصوصيّات

---

و ثانياً: أنّ تفسيره ﷺ العناية الذاتيّة بإيجاب الصورة العلميّة تحقّق المعلوم، تفسير لها بلازمها الأوّل.

إن قلت: هلاّ أرجعوا العناية إلى إرادته تعالى، و الاهتمام أنسب بالإرادة من العلم؟!

قلت: تفسير العناية بالاهتمام تفسير لها بملزوم معناها، فإنّ العناية هي الاعتناء، و هو بالعلم الفعليّ مقابل الانفعاليّ أنسب. قال الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ج ۶، ص٢٩١: «العناية هي العلم السابق التفصيليّ الفعليّ بالنظام الأحسن» انتهى. و قد فسّر الفعليّ بكونه مؤدّياً إلى وجود النظام، و هو ما مرّ في الفصل الخامس عشر من المرحلة السابقة من الفعليّ المقابل للانفعاليّ.

نعم! كان الأولى كما حقّقناه تصوير العناية عنايتين ـ كالقضاء ـ إحداهما: ما ذكره من العناية العلميّة. و هي من صفات الذات راجعة إلى العلم.

ثانيتهما: إتقان الصنع و إحكامه بحيث يحتوي كلّ مصنوع على جميع الخصوصيّات الممكنة اللحاظ في كماله، من غير إهمال في شيء ممّا علم من تلك الخصوصيّات، و هي من صفات الفعل، و لا ترجع إلى العلم أصلاً، لا إلى العلم الذاتيّ و لا إلى العلم الفعليّ، فإنّ الاهتمام الفعليّ عين الفعل بما أنّه متقن غاية الإتقان، و لا يعتبر في معناه العلم بوجه.

**٣ـ قوله ﷺ: *«فإنّ علمه التفصيليّ بالأشياء و هو عين ذاته»***

لمّا كان علمه تعالى الذاتيّ محيطاً بجميع خصوصيّات أفعاله و ما يترتّب عليها من المصالح، و كان نفس هذا العلم ـ لكونه عين ذاته المتعالية ـ علّة لجميع أفعاله، كانت عنايته تعالى هو علمه الذاتيّ بخصوصيّات فعله و ما يترتّب عليه من المصالح، الموجب لتحقّق الفعل على أحسن وجه و أتمّ صورة.

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار، ج ۶، ص٢٩١: «و أمّا العناية فقد أنكرها «أتباع الإشراقيّين» و أثبتها «أتباع المشّائين» كـ«الشيخ الرئيس» و من يحذو حذوه، لكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. و قد علمت ما فيه. و الحقّ أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان و التركيب. فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم

المعلومة[٤]؛ فله تعالى عناية بخلقه.

و أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع و محموله ضروريّة موجَبة، فقول القاضي مثلاً في قضائه ـ فيما إذا تخاصم زيد و عمرو في مال أو حقّ و رفعا إليه الخصومة و النزاع و ألقيا إليه حجّتهما ـ: المال لزيد أو الحقّ لعمرو؛ إثبات المالكيّة لزيد أو إثبات الحقّ لعمرو[٥] إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلزل و التردّد الذي أوجده التخاصم و النزاع قبل القضاء و فصل الخصومة. و بالجملة قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علميّاً يتبعه إيجابه الخارجيّ اعتباراً[٦].

و إذا أُخذ هذا المعنى حقيقيّاً ـ بالتحليل[٧] ـ غير اعتباريّ، انطبق على الوجوب الذي يتلبّس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها التامّة، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. و هذا الوجوب الغيريّ من حيث نسبته إلى العلّة التامّة إيجاب. و لا

---

↩ الإمكان على نظام أتمّ، مؤدّياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتمّ تأدية لا على وجه القصد و الرويّة. و هي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلّاق للعلوم التفصيليّة العقليّة و النفسيّة، على أنّها عنه لا على أنّها فيه» انتهى.

۴ـ قوله ﷺ: ***«بماله من الخصوصيّات المعلومة»***

أي: بما لوجود الأشياء من المصالح و المنافع المترتّبة عليها.

۵ـ قوله ﷺ: ***«المال لزيد أو الحقّ لعمرو إثبات المالكيّة لزيد أو إثبات الحقّ لعمرو»***

هكذا أثبتناه كما جاء في الأسفار، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المال لزيد و الحقّ لعمرٍو إثبات المالكيّة لزيد و إثبات الحقّ لعمرو».

۶ـ قوله ﷺ: ***«إيجابه الأمر إيجاباً علميّاً يتبعه إيجابه الخارجيّ اعتباراً»***

فحينما يقول القاضي: حكمت بكون المال لزيد، تنزع عمّاله المال من يد عمرو و يعطونه زيداً.

ولا يخفى عليك: أنّ قوله «اعتبارا» قيد لقوله يتبعه، لا لقوله «إيجابه الخارجيّ».

۷ـ قوله ﷺ: ***«و إذا أُخذ هذا المعنى حقيقيّاً بالتحليل»***

أي: إذا أُخذ الإيجاب الخارجيّ الاعتباريّ حقيقيّاً، بتحليله إلى أصل الإيجاب و خصوصيّة كونه اعتباريّاً، و أُلغاء كونه اعتباريّاً. و ذلك لكون الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة.

شيء في سلسلة الوجود الإمكانيّ إلّا و هو واجب موجَب بالغير، و العلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلّة الموجبة لها و لمعلولاتها.

و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينيّة علماً فعليّاً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى[۸]. و فوقه العلم الذاتيّ منه[۹] المنكشف له به كلّ شيء[۱۰] على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل

---

۸ـ قوله ﷺ: «و إذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينيّة علماً فعليّاً للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى»

أقول: لمّا كان القضاء بمعنى الإيجاب و لم يكن للعلم دخل في مفهومه، فلا حاجة في تصويره إلى تجشّم كون الموجودات علماً فعليّاً، بل يكفي فيه مجرّد كون الوجوب الغيريّ التي تتلبّس به الموجودات إيجاباً من حيث نسبته إلى العلّة التامّة التي هي إمّا الواجب و إمّا موجود ينتهي إليه. و بعبارة أُخرى الموجودات من حيث إنّها واجبة بالوجوب الذي لا يحصل إلّا من ناحيته تعالى قضاء منه تعالى فعليّ. و قضاؤه الذاتيّ هو مبدئيّته تعالى للأشياء و كونه موجباً لوجودها.

فالحقّ أنّ القضاَء سواء كان ذاتيّاً أم فعليّاً لا يكون وجهاً من وجوه علمه تعالى.

قوله ﷺ: «و إذ كانت الموجودات الممكنة»

أي: مجرّداتها، على ما ذهب إليه من امتناع تعلّق العلم بالمادّيّات. فالقضاء الفعليّ عنده عبارة عن موجودات عالمي المثال و العقل.

قوله ﷺ: «فما فيها من الإيجاب قضاء منه»

أي: علم منه هو موجب لها، فإنّ القضاء عنده خصوصيّة من خصوصيّات علمه تعالى، كما صرّح به في أوّل الفصل.

۹ـ قوله ﷺ: «فوقه العلم الذاتيّ منه»

الضمير في «منه» يرجع إلى الواجب، و لعلّه إنّما أتى بـ«من» لإشراب العلم معنى القضاء.

۱۰ـ قوله ﷺ: «المنكشف له به كلّ شيء»

و منها الوجوب الذي يتّصف به الموجودات بما أنّه منسوب إليه تعالى، و هو القضاء.

بنحو أعلىٰ و أشرف.

فالقضاء قضاءان: قضاء ذاتيّ خارج من العالم[١١]، و قضاء فعليّ داخل فيه[١٢].

و من هنا يظهر ضعف ما نسب إلى المشهور أنّ القضاء هو ما عند المفارقات العقليّة من العلم بالموجودات[١٣] الممكنة بما لها من النظام.

---

١١ـ **قوله ﷺ: «قضاء ذاتيّ خارج من العالم»**

و قد يعبّر عنه بالقضاء العلميّ، كما يعبّر عن الثاني بالقضاء العينيّ.

١٢ـ **قوله ﷺ: «قضاء فعليّ داخل فيه»**

يكون جزءاً منه. حيث إنّ القضا الفعليّ عنده هي المجرّدات فقط.

١٣ـ **قوله ﷺ: «ما عند المفارقات العقليّة من العلم بالموجودات»**

و لمّا كان العلم الحضوريّ عندهم منحصراً في علم الشيء بنفسه، فعندهم علم المفارقات بالموجودات صور قائمة بذواتها. فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن صور الممكنات القائمة بالمفارقات العقليّة على نحو العلم الحصوليّ.

و لمّا كانت المفارقات و ما معها من العلم من فعله تعالى، و قد مرّ أنّ جميع الموجودات و علومها علم له تعالى فقضاؤه تعالى عندهم عبارة عن علمه الفعليّ بالموجودات الموجب لوجودها. ولا يخفى: أنّ ما صوّروه و إن كان قضاء فعليّاً له تعالى إلّا أنّه يختلف عمّا ذكره المصنّف ﷺ في أُمور:

الأوّل: أنّ القضاء الفعليّ على ما ذكره المصنّف ﷺ يختصّ بالمجرّدات، بينما هو على ما صوّروه يعمّ المادّيّات.

الثاني: أنّ القضاء الفعليّ عند المصنّف ﷺ يعمّ جميع المجرّدات، بينما هو على ما صوّروه لا يعمّ جميعها، كالقدر؛ لأنّ ما عند المفارقات من الصور علم فعليّ موجب لما دونها. و أمّا المفارقات أنفسها و ما عندها من العلم فهي خارجة عن تعلّق القضاء الإلّهيّ.

الثالث: أنّ القضاء الفعليّ لكلّ شيء عند المصنّف ﷺ هو نفس ذلک الشيء، بينما هو عندهم صورته القائمة بالمفارقات.

هذا على ما نسبه المصنّف ﷺ إليهم. ولايخفى عليك: أنّ ظاهر كلام صدرالمتألّهين ﷺ أنّ الجمهور

و كذا ما ذهب إليه صدرالمتألّهين، أنّ القضاء هو العلم الذاتيّ المتعلّق بتفاصيل الخلقة، قال في الأسفار:

«و أمّا القضاء، فهو عندهم[١٤] عبارة عن وجود الصور العقليّة[١٥] لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم[١٦] و من أفعال الله المباينة ذواتها لذاته؛ و عندنا صور علميّة لازمة لذاته بلا جعل و لا تأثير و تأثّر، و ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثيّة عدميّة و لا إمكانات واقعيّة. فالقضاء الربّانيّ، و هو صورة علم الله[١٧]، قديم بالذات، باقٍ ببقاء الله»، انتهى (ج٦ ص ٢٩٢).

و ينبغي أن يحمل قوله[١٨]: «صور علميّة لازمة لذاته» على العلم الذاتيّ الذي لا

---

↩ يرون القضاء نفس الصور القائمة بذاته تعالى على ما ذهب إليه المشّاؤون في علمه تعالى من أنّه عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى على نحو العروض، و عليه فيعمّ القضاء جميع الأعيان. فتتبّع.

١٤ـ **قوله: *«أمّا القضاء فهو عندهم»***

الظاهر رجوع الضمير الى المشّائين. قال في شرح الإشارات عند شرح كلام الشيخ:

القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع. راجع الفصل الحادي و العشرين من النمط السابع.

١٥ـ **قوله: *«عبارة عن وجود الصور العقليّة»***

أي: الصور العلميّة الموجودة في العقول، المفاضة منه تعالى عليهم.

١٦ـ **قوله: *«لكونها عندهم من جملة العالم»***

تعليل لقوله: «فائضة عنه تعالى». كما صرّح بذلك الحكيم السبزواريّ أيضاً في تعليقته على الأسفار ج ٦، ص٢٩٢.

١٧ـ **قوله: *«هو صورة علم الله»***

في الأسفار: و هي صورة علم اللّه.

١٨ـ **قوله: *«ينبغى أن يحمل قوله»***

↩

ينفكّ عن الذات[١٩]؛ و إلّا فلو كانت لازمة خارجة، كانت من العالم، و لم تكن قديمة بالذات، كما صرّح بذلک. على أنّها لو كانت حضوريّة[٢٠] انطبقت على قول أفلاطون في العلم، و هو ﷺ لا يرتضيه[٢١]. و لو كانت حصوليّة انطبقت على قول المشّائين، و هو ﷺ لا يرتضيه أيضاً.

و وجه الضعف في القولين أنّ صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم ـ أعني العلم الذاتيّ، و العلم الفعليّ ـ لا ينفي صدقه على الأُخرى. فالحقّ أنّ القضاء قضاءان: ذاتيّ و فعليّ، كما تقدّم بيانه.

---

✎ حاصل مقصود المصنّف ﷺ أنّ الظاهر من قوله «لازمة لذاته»، و إن كان أنّها خارجة عن ذاته تعالى، و لكنّه لابدّ أن يحمل على العلم الذاتيّ الذي هو عين ذاته تعالى، و ذلک بقرينتين متّصلتين، هما قوله: «ليست من أجزاء العالم» و قوله: «هي صورة علم الله قديم بالذات»، و قرينة منفصلة هي أنّه لو كانت لازمة خارجة فإن كانت معلومة حضوراً انطبقت على المُثل، و إن كانت معلومة بالعلم الحصوليّ انطبقت على الصور المرتسمة الّتي يذهب إليها المشّاؤون، و هو لا يرتضي شيئاً منهما. هذا.

ولا يخفى عليک: أنّ في كلامه قرينة متّصلة أُخرى على ذلک و هو قوله: «بلا جعل و لا تأثير و تأثّر».

١٩ـ **قوله ﷺ:** ***«الذي لا ينفكّ عن الذات»***

تلويح إلى أنّ المراد باللزوم هنا هو عدم الانفكاک، لا اللزوم الاصطلاحيّ الّذي يستلزم كون اللازم خارجاً عن وجود الملزوم و معلولاً له.

٢٠ـ **قوله ﷺ:** ***«على أنّها لو كانت حضوريّة»***

يبدو أنّ في العبارة قصوراً. و المراد: على أنّها لو كانت لازمة خارجة، فإن كانت حضوريّة... و إن كانت حصوليّة... .

٢١ـ **قوله ﷺ:** ***«انطبقت على قول أُفلاطون في العلم و هو لا يرتضيه»***

يعني أنّه لا يرتضي كون علمه تعالى بالأشياء عبارة عن المُثل. و ليس المراد أنّه لا يعتقد بالمُثل؛ لأنّ صدرالمتألّهين ﷺ ممّن يعتقد بوجود المُثل و يستدلّ على ذلک بوجوه.

و أما القدر فهو ما يلحق الشيء[٢٢] من كمّيّة أو حدّ في صفاته و آثاره[٢٣]، و التقدير

---

**٢٢ـ قوله ﷺ: *«أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء»***

هذا إنّما هو بحسب أحد إطلاقات القدر. و يطلق القدر ويراد به التقدير، و هو المراد من القدر في هذا المبحث، كما لايخفى. و سيصرّح بذلك المصنّف ﷺ بقوله: «هلّا عمّمتم القول في القدر، و هو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته و آثاره في علم سابق يتبعه العين.» انتهى.

قوله ﷺ: «أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء»

قال في تعليقته على الأسفار ج۶، ص٢٩٢:

«القدر كمّيّة الشيء و هندسته وحدّه، و تقديره تعيين حدوده و خصوصيّات وجوده، و أكثر ما يقصد و يعمل إنّما هو في الصناعات، كما أنّ الخيّاط يقدّر الثوب قبل أن يبزّه و يخيطه، و النجّار يقدّر الخشب ليصنع منه ـ مثلاً ـ كرسيّاً بصفة كذا و كذا، و القالب يقدّر المادّة المقلوبة على ما يعطيها من الكمّ و الشكل و الهيأة و غيرها. و إذا طبّقنا مفهومه على الوجود الحقيقيّ كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول، من خصوصيّات الوجود و خواصّه و آثاره؛ فإنّ لكلّ من العلل الأربع و الشرائط و الموانع و سائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثاراً في خواصّه و آثاره، فجملتها كالقالب الذي يعيّن للمقلوب ماله من خصوصيّات الوجود و الآثار.

و من هنا يظهر أوّلاً: أنّ القدر ربما يتخلّف عن مقتضاه، و ذلك إذا كان ملحوظاً بالنسبة إلى بعض أجزاء العلّة التامّة دون مجموعها. و ثانياً: أنّ موطن القدر هو عالم المادّة الذي تتكثّر فيه العلل و تتعاون و تتزاحم. و أمّا عالم التجرّد، فكلّ علّة فيه واحدة تامّة، لانتفاء العلّة المادّيّة و الصوريّة و الشرائط و المعدّات والموانع، فلا يبقى إلّا العلّة الفاعليّة و الغائيّة و هما في الفاعل المجرّد التامّ الفعليّة متّحدان. و ثالثاً: أنّ القضاء أعمّ مورداً من القدر لاختصاص القدر بالمادّيّات، بخلاف القضاء. نعم لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدّ حتّى الحدود الماهويّة كان مثل القضاء في شموله المادّيّ و المجرّد و في عدم التخلّف.»انتهى.

**٢٣ـ قوله ﷺ: *«من كمّيّة أوحدّ في صفاته و آثاره»***

تقييد الكمّيّة و الحدّ بكونهما في الصفات و الآثار للاحتراز عن الحدّ الذي يعرض جميع

⇦

تعيين ما يلحقه من الصفات و الآثار تعييناً علميّاً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب و الأدوات الموجودة. كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه[٢٤] من اللباس على الثوب الذي بين يديه، ثمّ يخيط على ما قدّر، والبنّاء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه و تعين عليه الأسباب و الأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدّر، لأسباب متجدّدة توجب عليه ذلک. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدّ أو حدود لا يتعدّاها.

و إذا أُخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيّاً[٢٥] انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادّيّة من ناحية عللها الناقصة[٢٦] بما لها من

---

↩ الممكنات في ذواتها، و الحدّ في الذات هي نفس الماهيّة، حيث إنّها عنده ﷺ ليست إلّا حدّاً للوجود.

و احتمل ﷺ في تعليقته على الأسفار ج٦، ص٢٩٣ و كذا في تفسير الميزان ذيل الآيات ٤٣ـ٤٥ من سورة القمر ـ ج١٩، ص١٠٢ ـ عموم القدر لكلّ حدّ حتّى الحدود الماهويّة. و عليه فلا يختصّ القدر بالمادّيّات بل يعمّ ما سوى الله تعالى.

**٢٤ـ قوله ﷺ: *«يقدّر ما يخيطه»***

أي: ما يريد أن يخيطه، فهو كقوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم».

**٢٥ـ قوله ﷺ: *«إذا أُخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيّاً»***

أي: لا صناعيّاً. فالحقيقيّ هنا يقابل الصناعيّ، بخلاف الحقيقيّ في القضاء؛ فإنّه كان مقابلاً للاعتباريّ.

فإنّ الحقيقيّ و هو الوجود التكوينيّ مقابل لكلّ من الصناعيّ و الاعتباريّ. فيمكن أن يطلق و يراد به ما يقابل الصناعيّ، و يمكن أن يطلق و يراد به ما يقابل الاعتباريّ، كما يمكن أن يطلق و يراد به ما يقابل كليهما.

**٢٦ـ قوله ﷺ: *«من ناحية عللها الناقصة»***

↩

الصور العلميّة[٢٧] في النشأة التي فوقها، فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة[٢٨] بما فيها من الحيثيّات المختلفة أثراً في المعلول يخصّص إطلاقه في صفته و أثره. فإذا تمّ التخصيص بتمام العلّة التامّة حصل له التعيّن و التشخّص بالوجود الذي تقتضيه العلّة

---

مراده من العلل الناقصة ما يعمّ المعدّات أيضاً، كما يظهر من تعليقته على الأسفار ج ۶، ص٢٩٢ حيث قال: «و إذا طبّقنا مفهومه [يعني مفهوم القدر] على الوجود الحقيقيّ، كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيّات الوجود و خواصّه و آثاره؛ فإنّ لكلّ من العلل الأربع و الشرائط و الموانع و سائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثاراً في خواصّه و آثاره؛ فجملتها كالقالب الذي يعيّن للمقلوب ماله من خصوصيّات الوجود و الآثار.» انتهى.

و على هذا فليس المراد من العلّة الناقصة معناها المصطلح، الذي مرّ في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة، حيث كانت من العلل الحقيقيّة الّتي يستلزم انتفاؤها انتفاء المعلول.

قوله ﴿﴾: «من ناحية عللها الناقصة»

بعضها أو كلّها. و على الأوّل يكون القدر قابلاً للتغيير، كما صرّح بذلك المصنّف ﴿﴾ في ما حكيناه عنه في تعليقته على الأسفار.

٢٧ـ ***قوله*** ﴿﴾: ***«بمالها من الصور العلميّة»***

أي: بما لتلك الحدود من الصور. فالضمير يرجع إلى الحدود، كما يستفاد من قوله بعد سطور: «و هذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب، كما تبيّن آنفاً، و لها صور علميّة في نشأة المثال». هذا مضافاً إلى أنّ القدر من مراتب علمه تعالى، كما مرّ في صدر الفصل، فالحدود أقدار، لكن لا بأنفسها، بل بمالها من الصور العلميّة في عالم المثال الذي هو من علمه تعالى الفعليّ.

قوله ﴿﴾: «بما لها من الصور العلميّة»

أي: إنّ القدر بمعنى التقدير ليس هو نفس الحدود الّتي تلحق الموجودات المادّيّة في عالم الأعيان، بل إنّما هو صور هذا الحدود في عالم المثال. و هذه الصور علمه تعالى الفعليّ. و بهذا يتمّ ما مرّ ذكره في صدرالفصل من أنّ القدر مرتبة من مراتب علمه تعالى.

٢٨ـ ***قوله*** ﴿﴾: ***«فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة»***

تعليل لقوله: «انطبق على الحدود التي...».

التامّة.

فللإنسان مثلاً خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه؛ ولا ببدنه كلّه، بل بعضو منه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلّاما يواجهه؛ و لا كلّ ما يواجهه، بل الجسم؛ ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام[٢٩] ذااللون؛ ولا نفس الجسم، بل سطحه؛ ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذي؛ ولا في كلّ وضع؛ و لا في كلّ حال؛ و لا في كلّ مكان؛ و لا في كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحافّة حول رؤية واحدة شخصيّة، ألفيت جمّاً غفيراً لا يحيط به الإحصاء؛ و ما هي إلّا حدود ألحقها بها العلل الناقصة التي تحدّ الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر، و منها ما يمنعه الموانع من التأثير.

و هذه الحدود جهات وجوديّة تلازمها سلوب ـ كما تبيّن آنفاً ـ و لها صور علميّة في نشأة المثال[٣٠] التي فوق نشأة المادّة، تتقدّر بها صفات الأشياء و آثارها، فلا سبيل لشيء منها إلّا إلى صفة أو أثر هداه إليه التقدير.

فإن قلت: لازم هذا البيان[٣١] كون الإنسان مجبراً غير مختار في أفعاله.

قلت: كلّا! فإنّ الاختيار أحد الشرائط التي يحدّبها فعل الانسان. و قد فصّلنا

---

٢٩ـ **قوله ﷺ:** ***«بل الكثيف من الأجسام»***

الكثافة تطلق على معان: منها عدم الشفّافيّة، و هو المراد هنا. راجع كشّاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٢٥٣.

٣٠ـ **قوله ﷺ:** ***«و لها صور علميّة في نشأة المثال»***

هي قدرها؛ لأنّ القدر كما سبق في صدر الفصل مرتبة من مراتب علمه تعالى. فالقدر عنده قدر فعليّ، في حين إنّ القضاء قضاءان ذاتيّ و فعليّ.

٣١ـ **قوله ﷺ:** ***«لازم هذا البيان»***

أي: لازم كون ما في عالم المادّة ذات صور علميّة في عالم المثال تتقدّر بها صفات الأشياء و لا سبيل لشيء منها إلّا إلى ما هداه إليه التقدير.

القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود[۳۲] و في مباحث العلّة و المعلول[۳۳].

فإن قلت: هلّا عمّمتم القول في القدر ـ و هو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته و آثاره في علم سابق يتبعه العين ـ حتّى يعمّ الماهيّات الإمكانيّة[۳۴]؛ فإنّ الماهيّات أيضاً حدود لموضوعاتها، تتميّز بها من غيرها[۳۵]، و تلازمها سلوب لا تتعدّاها. و قد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهيّة فهو ممكن[۳۶]، و أنّ الممكن مركّب الذات من الإيجاب و السلب، فيعمّ القدر كلّ ممكن، سواء كان عقلاً مجرّداً، أو مثالاً معلّقاً[۳۷]، أو

---

۳۲ـ **قوله ﴿ره﴾: *«قد فصّلنا القول في دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود»***

في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

۳۳ـ **قوله ﴿ره﴾: *«في مباحث العلّة و المعلول»***

في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

۳۴ـ **قوله ﴿ره﴾: *«حتّى يعمّ الماهيّات الإمكانيّة»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «حتّى يعمّم الماهيّات الإمكانيّة.»

۳۵ـ **قوله ﴿ره﴾: *«تتميّز بها من غيرها»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تتميّز من غيرها».

۳۶ـ **قوله ﴿ره﴾: *«قد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهيّة فهو ممكن»***

بعد ما بيّن أنّ الماهيّات بأنفسها حدود للممكنات، تصدّى لبيان أنّها مستلزمة للحدود أيضاً؛ لأنّ كلّ ذي ماهيّة فهو ممكن، و كلّ ممكن فهو مركّب من الإيجاب و السلب.

۳۷ـ **قوله ﴿ره﴾: *«أو مثالاً معلّقاً»***

في وجه وصف المثال بالمعلّق أقوال:

۱ـ ما يلوح من شيخنا الجامع دام ظلّه، في تعليقاته على شرح المنظومة ص۱۵۷، س۲۳ و ص۶۱۲ س۸ حيث قال: «و هي مُثل معلّقة قبال المُثل الكلّيّة التي هي أرباب الأنواع.» انتهى.

فإنّه يستظهر منه أنّ المثال المعلّق سمّي معلّقاً لعدم كلّيّته، و لاريب أنّ الكلّيّة في المقام بمعنى السعة الوجوديّة. و يبدو أنّ الوجه في عدم سعة المثال المعلّق هو أنّه محدود بالشكل و المقدار

☜

طبيعة مادّيّة، و يكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علماً ذاتيّاً.

و بالجملة: يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العينيّ، و التقدير هو التعيين العلميّ الذي يتبعه العين ـ كما أنّ المقضيّ هو الوجوب المنتزع من الوجود العينيّ، والقضاء هو الإيجاب العلميّ الذي يستتبعه ـ سواء كان من حيث الماهيّة و الذات أو من حيث الصفات و الآثار.

قلت: كون الماهيّة حدّاً ذاتيّاً للممكن لا ريب فيه[38]، لكنّهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه[39]، و هو الحدّ الذي يلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات و الآثار[40]، دون أصل الذات، فلا يعمّ ماوراء الطبائع التي لها تعلق مّا بالمادّة.

و غرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن[41] ليس مُرخَى العِنان في ما يلحق به من الصفات و الآثار مستقلاً عن الواجب تعالى في ما يتّصف به أو يفعل؛ بل الأمر

---

↩ و الوضع و غيرها من آثار المادّة.

٢ـ ما قد يقال من أنّه في مقابل المثال المتّصل و الصور الخياليّة الموجودة في صقع النفس، فالوجه في تسميته بالمعلّق كونه قائماً بذاته، بخلاف المثال المتّصل القائم بالنفس المدركة لها.

٣٨ـ **قوله** ﷺ: ***«كون الماهيّة حدّاً ذاتيّاً للممكن لا ريب فيه»***

فلا مانع عقلاً من كونها من القدر، فيعمّ القدر كلّ شيء، كالقضاء. قال في تعليقته على الأسفار ج ۶، ص۲۹۳: «نعم! لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدّ حتّى الحدود الماهويّة، كان مثل القضاء في شموله المادّيّ و المجرّد.» انتهى.

٣٩ـ **قوله** ﷺ: ***«لكنّهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه»***

و ذلک لأنّ القدر كالقضاء مفهومان دينيّان، مأخوذان من الكتاب و السّنّة، فلا بدّ من حملهما على ظاهر مفهوميهما.

۴۰ـ **قوله** ﷺ: ***«يلحق الشيء في ما هو موضوع له من الصفات و الآثار»***

ضمير «هو» يرجع إلى الشيء، و ضمير له إلى «ما»، و قوله: «من الصفات» بيان لـ«ما».

۴۱ـ **قوله** ﷺ: ***«بيان أنّ الممكن»***

أي: الممكن المادّيّ إلّا أن يعمّم القدر لجميع الممكنات.

في ذلك إليه تعالى، فلا يقع إلّا ما قدّره. و هذا قريب المعنى من قولهم: علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلّا بوجوب غيريّ ينتهي إليه تعالى في علم سابق[٤٢]، و هو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»[٤٣].

---

٤٢ـ قوله ﷺ: ***«لا يقع إلّا بوجوب غيريّ ينتهي إليه تعالى في علم سابق»***

فنفس الوجوب الغيريّ بما أنّه منه قضاء فعليّ له تعالى، و العلم السابق بذلك الوجوب قضاء ذاتيّ.

٤٣ـ قوله ﷺ: ***«و هو قريب المعنى من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد»***

كان الأولى أن يقول: و هو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يوجَب لم يوجد»؛ فإنّ القضاء هو الإيجاب. لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الوجوب و الإيجاب واحد حقيقة، و إنّما يختلفان بالاعتبار.

## الفصل الثالث عشر

## في قدرته تعالى[1]

إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة، القدرة[2]. و لا تكون إلّا في الفعل دون الانفعال[3]؛ فلا نعدّ انفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً[4]، قدرة.

---

١ـ **قوله ﷺ: «في قدرته تعالى»**

يقيم فيه برهانين على قدرته تعالى فيذكر فيه أوّلاً صغرى البرهان الإجماليّ ثمّ ينتقل إلى بيان ماهيّة القدرة التي عندنا، ثمّ يعود إلى البرهان فيذكر كبراه و باستنتاج وجود القدرة فيه تعالى يتصدّى لأن ينفي عنه تعالى ما في قدرتنا من جهات النقص و هي الشوق و الإرادة. فيبيّن بذلک أنّ القدرة المجرّدة عن النواقص هي المبدئيّة للفعل عن علم و اختيار. ثمّ يأتي بالبرهان التّفصيليّ على وجود القدرة بهذا المعنى فيه تعالى. ثمّ يتصدّى لدفع ما قد يورد على ذلک من الاعتراض.

٢ـ **قوله ﷺ: «إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة»**

هذه صغرى لكبرى تأتي بعد ذلك، و هو قوله: «و قد تحقّق أنّ كلّ كمال وجوديّ في الوجود فإنّه موجود للواجب تعالى في حدّ ذاته» اعترض بينهما ببيان ماهيّة القدرة التي عندنا.

قوله ﷺ: «المعاني»

المعنى هنا يكون بمعنى الصفة، و لا يكون بمعنى المفهوم، كما لايخفى.

٣ـ **قوله ﷺ: «لا تكون إلّا في الفعل دون الانفعال»**

فإنّ القدرة هي المبدئيّة للفعل، كما سيصرّح بذلک بعد أقلّ من صفحة.

و قد مرّ في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوّة تطلق على معانٍ: الانفعال و مبدئه، و الفعل الشديد و مبدئه، و أنّ القوّة بمعنى مبدء الفعل إذا قارن العلم و المشيئة تسمّى قدرة الحيوان.

فكان الأولى أن يقول: القدرة قوّة، و لا تكون إلّا في الفعل.

٤ـ **قوله ﷺ: «انفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً»**

و لا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به؛ فلا نسمّي مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة[٥] العادمة للشعور قدرة لها. و لا في كلّ فعل لفاعله علم به، بل في الفعل العلميّ الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل؛ فليست مبدئيّة الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعيّة البدنيّة قدرة، و إن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له[٦] من حيث إنّه هذا الفاعل، بأن يتصوّره و يصدّق أنّه خير له من حيث إنّه هذا الفاعل[٧].

و لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه[٨]، فإنّ

---

الأوّل كما في شمع العسل، و الثاني كما في الحديد.

٥ـ **قوله**: ***«فلا نسمّي مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة»***

الفاء كسابقتها تحتمل السببيّة، كما تحتمل التفريع. و لعلّ الأوّل أظهر. و هكذا في قوله بعد سطرين: «فليست مبدئيّة الإنسان».

٦ـ **قوله**: ***«بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له»***

المراد من العلم هنا التصديق، سواء كان يقيناً أم ظنّاً، و سواء كان مطابقاً للواقع أم غير مطابق له.

يدلّ على ذلك تفسيره بقوله «بأن يتصوّره و يصدّق أنّه خير له».

٧ـ **قوله**: ***«من حيث إنّه هذا الفاعل»***

قيد الحيثيّة لإخراج ما إذا كان الفعل للفاعل خيراً و علم الفاعل بكونه خيراً و لكن لا من حيث إنّه هذا الفاعل، كالإنسان في أفعاله الطبيعيّة البدنيّة، حيث إنّ النفس في مرتبة القوى الطبيعيّة هي الفاعل لتلك الأفعال، و هي بمرتبتها المجرّدة ـ لا بمرتبتها الطبيعيّة، حيث إنّها عادمة للشعور ـ تعلم أنّ هذه الأفعال خيرٌ لها.

٨ـ **قوله**: ***«لازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه»***

مراده أنّ لازم علم الفاعل بكون الفعل خيراً له العلم بكونه كمالاً له، و إذا علم بكونه كمالاً له اقتضاه بنفسه، فإنّ الذي يبعث الفاعل على الفعل هو علمه بكون الفعل كمالاً له، سواء طابق الواقع أم لم يطابق؛ فإنّ العلم و التصديق بكون فعل خيراً كما يمكن أن يطابق الواقع يمكن أيضاً أن لا يطابقه. و إذا علم الفاعل العلميّ بكون الفعل كمالاً اقتضاه بنفسه.

خير كلّ نوع هو الكمال المترتّب عليه، و الطبيعة النوعيّة هي المبدء المقتضي له[٩]. و إذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له و كمالاً يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته[١٠]، لا بإيجاب مقتض غيره و تحميله عليه، فلا قدرة مع الإجبار[١١]، و القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له[١٢] بتعيين منه، لا بتعيين من غيره.

ثمّ إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً، أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل؛ فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد[١٣]. و هذا الشوق كيفيّة نفسانيّة غير العلم السابق

---

٩ـ **قوله**: ***«الطبيعة النوعيّة هي المبدء المقتضي له»***

فإنّ الطبيعة النوعيّة، و هي الصورة النوعيّة، هي الكمال الأوّل، و هي مبدء لجميع الكمالات الثانية التي لها من الأعراض اللاحقة لها. غاية الأمر أنّها إذا لم تكن واجدة للعلم و الشعور كانت فاعلاً لها موجباً، و إذا كانت واجدة للعلم كانت فاعلاً لها مختاراً.

قوله: «المقتضي»

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «المتقضي»

١٠ـ **قوله**: ***«انبعث الفاعل إليه بذاته»***

و هذا هو الاختيار. فإنّ الاختيار عنده هو الانبعاث الحاصل من العلم بكون الفعل خيراً.

١١ـ **قوله**: ***«فلا قدرة مع الإجبار»***

الفاء تحتمل السببيّة و التفريع.

١٢ـ **قوله**: ***«القادر مختار، بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له»***

تلويح إلى أنّ الاختيار ليس ـ كما فسّره جمهور المتكلّمين ـ بمعنى تساوى نسبة الفاعل إلى الفعل و الترک حتّى ينافي وجوب المعلول بالعلّة التامّة و بالقياس إليه، بل الاختيار إنّما هو بمعنى وجوب الفعل بإيجاب نفس الفاعل، لا بإجبار من مجبر.

١٣ـ **قوله**: ***«فالخير محبوب مطلقاً، مشتاق إليه إذا فقد»***

أي: فإنّ الخير محبوب سواء كان موجوداً أم مفقوداً، و يطلبه الإنسان إذا كان مفقوداً. ففي كلامه إشعار إلى ما بين الحبّ و الشوق من الفرق من جهة المتعلّق، حيث إنّ الحبّ يتعلّق بالموجود و المفقود، و الشوق لا يتعلّق إلّا بالمفقود. هذا.

و الشوق هو نزوع النفس إلى الشيء، و هو من ثمرات الحبّ و آثاره.

قطعاً. و أعقب ذلك الإرادة؛ و هي كيفيّة نفسانيّة غير العلم السابق و غير الشوق قطعاً؛ و بتحقّقها يتحقّق الفعل، الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوّة العاملة المنبثّة فيها.

هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها، و هي المبدئيّة للفعل، و العلم بأنّه خير للفاعل علماً يلازم كونه مختاراً في فعله، و الشوق إلى الفعل، و الإرادة له. و قد تحقّق[۱۴] أنّ كلّ كمال وجوديّ في الوجود فإنّه موجود للواجب تعالى في حدّ ذاته، فهو تعالى عين القدرة الواجبيّة؛ لكن لا سبيل لتطرّق الشوق إليه[۱۵]، لكونه كيفيّة نفسانيّة تلازم الفقد، و الفقد يلازم النقص، و هو تعالى منزّه عن كلّ نقص و عدم.

و كذلك الإرادة، التي هي كيفيّة نفسانيّة غير العلم و الشوق، فإنّها ماهيّة ممكنة، و الواجب تعالى منزّه عن الماهيّة و الإمكان.

على أنّ الإرادة بهذا المعنى[۱۶] هي مع المراد[۱۷] إذا كان من الأُمور الكائنة الفاسدة،

---

۱۴ـ **قوله** ﷺ: **«قد تحقّق»**

كما مرّ في الفصل الرابع.

۱۵ـ **قوله** ﷺ: ***«لا سبيل لتطرّق الشوق إليه»***

بأن يكون عين ذاته؛ فإنّ كون القدرة من صفات الذات يستلزم كون مقدّماتها أيضاً كذلك.

و هذا الذي ذكرناه جار في الإرادة أيضاً.

و من هنا كان إثبات الإرادة الذاتيّة له تعالى مستلزماً لإثبات الماهيّة و التغيّر له تعالى.

قوله ﷺ: «إليه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «عليه».

۱۶ـ **قوله** ﷺ: ***«الإرادة بهذا المعنى»***

أي: بالمعنى الذي تكون بحسبه كيفيّة نفسانيّة حاصلة بعد العلم و الشوق و متقدّمة على الفعل.

۱۷ـ **قوله** ﷺ: ***«هي مع المراد»***

أي: معيّة زمانيّة. فلا ينافي تقدّمها على المراد رتبة بمعنى التقدّم بالطبع، من جهة أنّها من العلل الناقصة لوجوده.

لا توجد قبله و لا تبق بعده؛ فاتّصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغيّر الموصوف، و هو محال.

فتحصّل أنّ القدرة المجرّدة عن النواقص و الأعدام، هي كون الشيء مبدءاً فاعليّاً للفعل عن علم بكونه خيراً و اختيار في ترجيحه؛ و الواجب تعالى مبدء فاعليّ لكلّ موجود بذاته[١٨]، له علم بالنظام الأصلح في الاشياء بذاته، و هو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثّر غيره يؤثّر فيه[١٩]؛ فهو تعالى قادر بذاته. و ما أوردناه من البيان يجري في العقول المجرّدة أيضاً.

فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خِلو عن إثبات الإرادة، بما هي إرادة، له[٢٠]، و الذي ذكروه في تعريف القدرة، من أنّها[٢١] كون الشيء بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، يتضمّن إثبات الإرادة صفةً ذاتيّة للواجب[٢٢] مقوّمة للقدرة، غير أنّهم فسّروا الإرادة الواجبيّة بأنّها علم بالنظام

---

١٨ـ **قوله ﷺ: «*الواجب تعالى مبدء فاعليّ لكلّ موجود بذاته*»**

شروع في البرهان الثاني لإثبات قدرته تعالى.

١٩ـ **قوله ﷺ: «*هو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثّر غيره يوثّر فيه*»**

كان الأولى التعليل بما مرّ منه قبل صفحة، من أنّ الفاعل العالم بكون الفعل كمالاً و خيراً ينبعث إليه بنفسه، لا بإيجاب مقتض غيره؛ فإنّه عند ذاك يتّم قوله: و ما أوردناه من البيان يجري في العقول المجّردة أيضاً.

وأمّا هذا البيان فقد ينافش فيه بأنّ العقول المجرّدة لا يصدق في حقّها، أنّه لامؤثّر غيرها يؤثّر فيها.

٢٠ـ **قوله ﷺ: «*خِلو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له*»**

قوله «له» متعلّق بالإثبات.

٢١ـ **قوله ﷺ: «*من أنّها*»**

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بأنّها».

٢٢ـ **قوله ﷺ: «*يتضمّن إثبات الإرادة صفة ذاتيّة للواجب*»**.

الأصلح[٢٣].

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها[٢٤] المتضمّن للقيود الثلاثة: المبدئيّة و العلم و الاختيار، فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حقّ، و إنّما الشأن كلّ الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية.

فإن قلت[٢٥]: من الجائز أن يكون لوجود ..........................

---

أمّا تضمّنه الإرادة، فلأنّ المشيئة هي الإرادة، كما يظهر من قوله الآتي: «الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلّا بإرادة و مشيئة، و الواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله» انتهى.

و أمّا أخذها كصفة ذاتيّة فلأنّ كون القدرة صفة ذاتيّة و هي متقوّمة بالإرادة لا يتمّ إلّا بأن تكون الإرادة أيضاً صفة ذاتيّة. فقوله: «مقوّمة للقدرة» من قبيل الوصف المشعر بالعلّيّة.

**٢٣ـ *قوله رحمه الله: «غير أنّهم فسّروا الإرادة الواجبيّة بأنّها علم بالنظام الأصلح»***

قال صدرالمتألّهين رحمه الله في الأسفار ج٤، ص١١٤:

«و أمّا إرادة اللّه، فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل، فإنّ هذا العلم، من حيث إنّه كافٍ في وجود النظام الأتمّ و مرجّح لطرف وجودها على عدمها، إرادة، و العلم فينا أيضاً إذا تأكّد يصير سبباً للوجود الخارجيّ، كالماشي على شاهق جدار ضيّق العرض إذا غلبه توهّم السقوط يصير سبباً لسقوطه. و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمّة و العين الذي علم تأثيره بالتجارب و إخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزليّ سبباً لوجود الكائنات.» انتهى.

**٢٤ـ *قوله رحمه الله: «يرجع إلى ما أوردناه في معناها»***

حيث إنّهم دلّوا على مبدئيّة الفعل بقولهم «فعل» و على العلم بقولهم «شاء»؛ فإنّ المشيئة و إن كانت هي الإرادة، إلّا أنّهم فسّروا الإرادة بالعلم، و الجملة تدلّ على الاختيار، مضافاً إلى أنّ العلم أيضاً يلازم الاختيار، كما سيصرّح رحمه الله به بعد صفحة بقوله: «و ليس هناك إلّا العلم و ما يلزمه من الاختيار».

فتفسيرهم للقدرة يرجع إلى ما ذكره ولكن بعد تطويل ما أشبهه بالأكل عن القفا، حيث أخذوا الإرادة في تفسير القدرة و فسّروها بالعلم.

**٢٥ـ *قوله رحمه الله: «فإن قلت»***

واحد مّا[٢٦] بحسب نشآته المختلفة ماهيّات مختلفة و مراتب متفاوتة؛ كالعلم، فإنّ علمنا إذا تعلّق بالخارج منّا[٢٧] هو كيف نفسانيّ؛ وإذا تعلّق بنفوسنا جوهر نفسانيّ؛ و علم العقل بذاته جوهر عقليّ؛ و علم الواجب بذاته واجب بالذات؛ و علم الممكن بذاته ممكن بالذات. فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانيّاً، لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتيّ.

ثمّ إنّ من المسلّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلّا بإرادة ومشيئة[٢٨]، و الواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله؛ لكنّ الإرادة التي فينا، و هي الكيف النفسانيّ، غير متحقّقة هناك، و ليس هناك إلّا العلم و ما يلزمه من الاختيار، فعلمه تعالى هو إرادته. فهو تعالى مريد بما أنّه عالم بعلمه الذي هو عين ذاته.

قلت: الذي نتسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل[٢٩] و إرادة بمعنى الكيف النفسانيّ؛ و أنّ الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل

---

ﷺ لايخفى عليك: أنّ لكلام المعترض مرحلتين. ففي المرحلة الأُولى يثبت إمكان تحقّق الإرادة فيه تعالى بتجويز كونها من سنخ الوجود لا الماهيّة.

و في المرحلة الثانية يثبت تحقّقها فيه تعالى، من جهة أنّ الاختيار و هي القدرة متقوّمة بها.

٢٦ـ **قوله**ﷺ: ***«من الجائز أن يكون لوجود واحد مّا»***

أي: لحقيقة واحدة و سنخ واحد، لالوجود واحد شخصيّ.

و حاصل مراد المعترض: أنّ الإرادة كالعلم نحو الوجود، و ليست من الماهيّات. فكما أنّ الوجود أو العلم قد يكون واجباً و قد يكون ممكناً، و الممكن قد يكون جوهراً و قد يكون عرضاً، فكذلك الإرادة.

٢٧ـ **قوله**ﷺ: ***«فإنّ علمنا إذا تعلّق بالخارج منّا»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «الذي إذا تعلّق بالخارج منّا».

٢٨ـ **قوله**ﷺ: ***«بإرادة و مشيئة»***

يلوح منه أنّ الإرادة و المشيئة مترادفتان.

٢٩ـ **قوله**ﷺ: ***«لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل»***

ﷺ

إلّا عن علم بمصلحة الفعل. و أمّا أنّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة و المشيئة، و إن لم يكن ماهيّته هي الكيف النفسانيّ، فغير مسلّم. نعم لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل، كسائر الصفات الفعليّة، كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل[٣٠]، و سيجيء[٣١].

و بالجملة! لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح؛ فإنّ المراد بمفهومها، إمّا هو الذي عندنا، فهو كيفيّة نفسانيّة مغايرة للعلم؛ و إمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأنّ الفعل خير، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك. و لذا قدّمنا أنّ القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه، أشبه بالتسمية.

و لا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال: إنّه كيفيّة نفسانيّة، ثمّ يجرّد عن الماهيّة و يجعل حيثيّة وجوديّة عامّة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتيّاً هو عين الذات. و ذلك لأنّا و لو سلّمنا[٣٢] أنّ بعض مصاديق العلم و هو العلم الحصوليّ كيف نفسانيّ، فبعض آخر من مصاديقه و هو العلم الحضوريّ جوهر أو غير ذلك؛ و قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة[٣٣]، وصف وجوديّ غير مندرج

---

↩ أي: لا يفعل ما يفعل من أفعاله الاختياريّة، كما هو مقتضى كون الفاعل فاعلاً مختاراً.

٣٠ـ **قوله** ﷺ: ***«كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل»***

في الفصل العاشر.

٣١ـ **قوله** ﷺ: ***«سيجيء»***

في آخر هذا الفصل.

٣٢ـ **قوله** ﷺ: ***«لو سلّمنا»***

التعبير بـ«لو» للدلالة على ما مرّ منه مراراً تبعاً لصدر المتألّهين قدّس سرّهما، من إنكار كون العلم الحصوليّ كيفاً نفسانيّاً.

٣٣ـ **قوله** ﷺ: ***«قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة»***

↩

تحت مقولة، منتزع عن الوجود بما هو وجود؛ فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل، و هو حضور شيء لشيء.

فان قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلّا الكيفيّة النفسانيّة التي في الحيوان، فما بالها تنتزع من مقام الفعل و لا كيفيّة نفسانيّة هناك[٣٤]؟ فهو الشاهد على أنّ لها معنى أوسع من الكيفيّة النفسانيّة، و أنّها صفة وجوديّة، كالعلم.

قلت: اللفظ كما يطلق و يراد به معناه الحقيقيّ، كذلك يطلق و يراد به لوازم المعنى الحقيقيّ و آثاره المتفرّعة عليه، توسّعاً[٣٥]. و الصفات المنتزعة من مقام الفعل لمّا كانت قائمة بالفعل حادثة بحدوث الفعل متأخّرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن تتّصف بها[٣٦] الذات الواجبة بالذات، سواء كان الاتّصاف بنحو العينيّة أو بنحو العروض[٣٧]، كما تبيّن ......................................

---

↰ و كذا المفهوم الصادق على الواجب و الممكن.

قوله ﷺ: «قد تحقّق»

تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة، و الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

٣٤ـ **قوله ﷺ: «فما بالها تنتزع من مقام الفعل و لا كيفيّة نفسانيّة هناك»**

يعني: ليس كلّ فعل كيفاً نفسانيّاً؛ و إلّا فبعض الفعل كيف نفسانيّ، كما لايخفى.

٣٥ـ **قوله ﷺ: «توسّعاً»**

أي: مجازاً، و لكن لا بنحو المجاز في الكلمة كما يذهب إليه الجمهور، بل على نحو الحقيقة الادّعائيّة التي يذهب إليها السكّاكيّ. فإنّ الحقّ أنّ المعاني المجازيّة تستعمل فيها الألفاظ على أنّها حقائق ادّعائيّة. و هو السرّ في حسن المجازات وجودة الاستعارات و فضلها على الحقائق.

٣٦ـ **قوله ﷺ: «أن يتّصف بها».**

هذا هو الصحيح، دون ما في النسخ من قوله: «أن يتّصف به».

٣٧ـ **قوله ﷺ: «سواء كان الاتّصاف بنحو العينيّة أو بنحو العروض»**

أمّا استحالة العينيّة، فللزوم كون الذات حادثة متأخّرة عن نفسها. فإنّ الصفات الفعليّة تتوقّف ↲

في ما تقدّم[٣٨]، إلّا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقيّ[٣٩] و آثاره المتفرّعة عليه، توسّعاً. فالرحمة ـ مثلاً ـ فيما عندنا تأثّر و انفعال نفسانيّ من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية و الصحّة و البقاء؛ و يترتّب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته؛ فهي صفة محمودة كماليّة. و يستحيل عليه تعالى التأثّر و الانفعال، فلا يتّصف بحقيقة معناها؛ لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة و التلبّس بالغنى[٤٠] مثلاً أنّها رحمة، لأنّه من لوازمها. و إذ كان رحمة، لها نسبة إليه تعالى، اشتقّ منها صفة الرحيم[٤١] صفة فعل له تعالى. و

---

على وجود الفعل، و هو حادث متأخّر عن الواجب تعالى.

و أمّا استحالة العروض، فللزوم التغيّر في ذاته تعالى و كونها ذات قوّة و استعداد.

٣٨ـ قوله ﷺ: «*كما تبيّن في ما تقدّم*»

في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

٣٩ـ قوله ﷺ: «*إلّا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقيّ*»

لايخفى ما في هذا الاستثناء؛ فإنّ ظاهره أنّ الذات تتّصف بالصفات الفعليّة إذا أُريد منها لوازم المعنى الحقيقيّ، مع أنّه ليس كذلك ؛ فإنّ لازم الرحمة مثلاً و هو ارتفاع الحاجة، ينتزع من الفعل، و لازم الإرادة أيضاً هو الفعل.

و يبدو أنّه كان في خاطره الشريف أمر آخر، و هو أنّ الصفات التي هي كيفيّات نفسانيّة تستلزم انفعالات في الموصوف كالإرادة و الرحمة، يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى. إلّا أن يراد منها لوازم معناها، و عند ذلك يمكن أن يتّصف بها الواجب اتّصافه بصفات الفعل، فإنّ لوازم تلك الصفات هي الأفعال أو الشؤون المنتزعة عنها.

٤٠ـ قوله ﷺ: «*تنتزع من ارتفاع الحاجة و التلبّس بالغنى.*»

أي: ارتفاع حاجة المرحوم و تلبّسه بالغنى بسبب رحمته تعالى.

٤١ـ قوله ﷺ: «*و إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتقّ منها صفة الرحيم*»

و هذا ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ ألفاظ صفات الفعل كلّها من صيغ النسبة؛ فالرحيم بمعنى المنسوب إلى الرحمة، لا المتّصف بالرحمة.

الأمر على هذا القياس.

و الإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل[٤٢] الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة، ثمّ إيجاب، ثمّ وجوب[٤٣] ثمّ إيجاد، ثمّ وجود، و إمّا من حضور العلّة التامّة للفعل[٤٤]، كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: إنّه يريد كذا فعلاً.

---

**قوله ﷺ: «إذ كان رحمة لها نسبة إليه تعالى»**

بل هي نفس النسبة، على مامرّ في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة، من أنّ المعلول عين الربط بعلّته.

**قوله ﷺ: «منها».**

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «منه».

**٤٢ـ قوله ﷺ: «منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل»**

فإنّ الإرادة لمّا كانت الجزء الأخير من العلّة التامّة، لزمها أمران:

١ـ تحقّق الفعل بعدها.

٢ـ تماميّة العلّة و حضور العلّة التامّة بها.

فيمكن إطلاقها عليه تعالى و إرادة أحد اللازمين.

**٤٣ـ قوله ﷺ: «ثمّ إيجاب ثمّ وجوب»**

رجوع إلى ما مرّ منه في تنبيه الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، من أنّ الوجوب السابق على الوجود منتزع من وجود المعلول. و قد مرّ ما فيه، و أنّ الحقّ انتزاعه من الماهيّة باعتبار حضور علّتها التامّة.

**٤٤ـ قوله ﷺ: «و إمّا من حضور العلّة التامّة للفعل»**

أي: من العلّة التامّة بما هي علّة تامّة للفعل. و لمّا كانت عليّته تعالى من صفات الفعل، فهي عين الفعل. و لكنّ الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأوّل أنّ الإرادة في الوجه الأوّل منتزعة عن نفس الفعل، و على هذا الوجه منتزعة عنه بما أنّه مصداق لعليّته تعالى.

## الفصل الرابع عشر
## في أنّ الواجب تعالى مبدء لكلّ ممكن موجود[1] و هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال[2]

---

١ـ **قوله** ﷺ: ***«في أنّ الواجب تعالى مبدء لكلّ ممكن موجود»***

أي: في عموم قدرته تعالى؛ فإنّ مبدئيّته تعالى قدرته، كما مرّ في الفصل السابق.

و يدلّ على ذلك مساوقة ما جاء في هذا الفصل لما جاء في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة، وهو فصل عنوانه «قدرته تعالى».

و لمّا كانت المبدئيّة بمعنى الفاعليّة، كان هذا الفصل في معنى ما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، من أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه؛ إلّا أنّ العنوانين اختلفا لما أنّ البحث هنا في قدرته تعالى، و قدرته هو مبدئيّته، بينما كان البحث هناك في العلّة الفاعلة و هو المؤثّر و المقتضي.

يدلّ على ما ذكرنا أنّ البرهانين اللذين استدلّ بهما لإثبات الحكم هنا هما نفس البرهانين اللذين استدلّ بهما للحكم هناك.

و لعلّ الغرض الأوّل من عقد هذا الفصل إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختياريّة الصادرة من الإنسان و أمثاله.

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة: «الغرض الأصليّ من هذا الفصل هو تبيين نسبة أفعال الإنسان الاختياريّة إلى الواجب تبارك و تعالى، و كيفيّة تعلّق إرادته بها، و حلّ مسألة الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين» انتهى.

٢ـ **قوله** ﷺ: ***«هو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته تعالى للأفعال»***

أي للأفعال الاختياريّة.

فلمّا كان القوم يرون الإرادة مقوّمة للقدرة، و كان الخصم يتوهّم أنّ شمول إرادته تعالى للأفعال الاختياريّة يستلزم الجبر، عبّروا عن هذا المبحث بشمول إرادته للأفعال.

ولا يخفى: أنّ كلام المصنّف ﷺ هذا يؤيّد ما ذكرناه في التعليقة السابقة، من أنّ الغرض الأوّل من عقد هذا الفصل إثبات شمول قدرته تعالى للأفعال الاختياريّة الصادرة من الإنسان و أمثاله.

الذي حقّقته الأُصول الماضية، هو أنّ الأصيل من كلّ شيء وجوده؛ و أنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات و غيره؛ و أنّ ما سوى الواجب بالذات ـ سواء كان جوهراً أو عرضاً، و بعبارة أُخرى؛ سواء كان ذاتاً أو صفةً أو فعلاً ـ له ماهيّة ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود و العدم؛ و أنّ ما شأنه ذلك يحتاج في تلبّسه بأحد الطرفين من الوجود و العدم إلى مرجّح يعيّن ذلك و يوجبه، و هو العلّة الموجبة. فما من موجود ممكن إلّا و هو محتاج في وجوده حدوثاً و بقاءً إلى علّةٍ توجب وجوده و توجده، واجبة بالذات، أو منتهية إلى الواجب بالذات؛ و علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات[٣]، حتّى الأفعال الاختياريّة، إلّا و هو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة، أو بواسطة، أو وسائط.

و من طريق آخر[٤]: قد تبيّن في مباحث العلّة و المعلول[٥]: أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجود رابط، غير مستقلّ، متقوّم بوجود العلّة؛ فالوجودات الإمكانية ـ كائنة ما كانت ـ روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلّة عنه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج[٦]. فما في الوجود إلّا ذات واحدة مستقلّة، به

---

**٣ـ قوله ﷺ: «*فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات*»**

قوله: «سوى» صفة لما قبله، لا استثناء عنه. كما لا يخفى.

**٤ـ قوله ﷺ: «*و من طريق آخر*»**

قد مرّ هذا البرهان و البرهان السابق في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة. و قد تعرّضنا في بعض تعاليقنا هناك لوجوه الفرق بين البرهانين. فراجع.

**٥ـ قوله ﷺ: «*قد تبيّن في مباحث العلّة و المعلول*».**

الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

**٦ـ قوله ﷺ: «*محاطة له بمعنى ما ليس بخارج*»**

تتقوّم هذه الروابط و تستقلّ. فالذوات و مالها من الصفات و الأفعال أفعال له[۷].

فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل و لفاعله. و أمّا الاستقلال المتراءى من كلّ علّة إمكانيّة بالنسبة إلى معلولها، فهو الاستقلال الواجبيّ الذي لا استقلال دونه بالحقيقة.

و لا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً[۸]، كما يفيده هذا البرهان، و بين كونه فاعلاً

---

↩ لاكإحاطة الماء بالبدن فيمن ارتمس في الماء. و يمكن تقريبه إلى الذهن بتشبيهه بإحاطة الروح بالبدن، و إحاطة الدائرة بدائرة أصغر منها متّحد المركز معها. و ليس كمثله شيء. قال مولانا أميرالمؤمنين صلوات اللّه و سلامه عليه: «داخل في الأشياء لا بممازجة».

۷ـ **قوله ﷺ: *«فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له»***

إذ هي معلولة له و عين الربط به. فذات الإنسان و صفاته ـ التي منها كونه مختاراً ـ و أفعاله التي منها اختيار الفعل و ترجيحه، عين الربط به تعالى، إذ لا استقلال لذات الإنسان حتّى يفرض له في نفسه صفة أو فعل.

ثمّ لايخفى عليك: أنّا قد أشرنا إلى أنّ الاختيار بمعناه الذي هو وصف للإنسان، أي كونه بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، غير الاختيار بمعناه الفعليّ و هو ترجيح أحد الطرفين، و أنّ الأوّل وصف ذاتيّ له عين ذاته لا اختيار له فيه. و أمّا الثاني، فهو فعل اختياريّ له، و إستناده إليه على الرأي المبحوث عنه استناد للشيء إلى علّته المعدّة التي قد تسمّى أيضاً فاعلاً بمعنى ما به الوجود، حيث إنّ الفاعل بمعنى ما منه الوجود منحصر على هذا الرأي في ذاته تبارک و تعالى.

قوله ﷺ: «فالذوات و مالها من الصفات و الأفعال»

التعبير بالأفعال هنا مبتنٍ على النظر المتعارف و البدويّ، و أمّا على ما يقتضيه هذا البرهان، فليس هناک فاعل غيره تعالى، فلا فعل إلّا فعله.

و نظير الكلام يجري في قوله: «فهو تعالى فاعل قريب لكلّ فعل و لفاعله.»

۸ـ **قوله ﷺ: *«لا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً»***

قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ۱، ص ۸۵:

«وضعوا أوّلاً معنى الواجب على ذلک الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصّه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سنذكر على وجه التصدير. و هذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة ↩

بعيداً، كما يفيده البرهان السابق المبنيّ على ترتّب العلل و كون علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء؛ فإنّ لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيّة[٩] لوجود ماهيّات العلل و المعلولات على ما يفيده النظر البدويّ، و القرب هو الذي يفيده النظر الدقيق.

و من الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات و الفاعل الذي هو موضوعه، كالإنسان مثلاً؛ فإنّ الفاعليّة طوليّة لا عرضيّة[١٠].

---

↩ التعليم، كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقليّة، و النفسيّة، و الطبايع الجسميّة، و نسبة العلّيّة و الإفاضة و الآثار إليها أوّلاً، ثقة بما بيّنوا في مقامه أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الواجب. و إنّما ينسب العلّيّة و التأثير إلى ماسواه من المبادى العقليّة و النفسيّة و الطبيعيّة من أجل أنّها شرائط و معدّات لفيض الواحد الحقّ و تكثّرات لجهات جوده و رحمته. و نحن أيضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصّة، حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث و أواسطها، ثمّ نفترق عنهم في الغايات؛ لئلّا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، و يقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفاقاً بهم.» انتهى.

و قال أيضا في ج٨، ص٢٢٣: «... هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال. فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور، لا يدفع قول المحقّقين منهم: إنّ المؤثّر في الجميع هو اللّه تعالى بالحقيقة.» انتهى.

٩ـ **قوله ﴿ﷺ﴾: *«مقتضى اعتبار النفسيّة»***

يشير بإتيان كلمة «اعتبار» إلى أنّ النفسيّة اعتباريّة، لا حقيقيّة.

فالطريق الأوّل و إن كان أصله من المشّائين، إلّا أنّه اختاره بعد جعل النفسيّة التي هو أساسه اعتباريّة بعد ما كانوا يرونها نفسيّة حقيقيّة.

و من هنا يظهر عدم المنافاة بين النظرين حقيقة، مع ابتناء أحدهما على كون المعلول وجوداً رابطاً و الآخر على كونه موجوداً نفسيّا؛ لأنّ النفسيّة اعتباريّة و الربط حقيقيّ. و لا منافاة بين كون المعلول وجوداً رابطاً حقيقة و وجوداً نفسيّا بالاعتبار.

١٠ـ **قوله ﴿ﷺ﴾: *«فإن الفاعليّة طوليّة لا عرضيّة»***

و الطوليّة على الطريق الثاني من جهة أنّه تعالى فاعل مفيض، و الإنسان فاعل معدّ ـ و واضح ↩

و ذهب جمع من المتكلّمين، و هم المعتزلة و من تبعهم، إلى أنّ الأفعال الاختياريّة مخلوقة للإنسان، ليس للواجب تعالى فيها شأن؛ بل الذي له، أن يقدر الإنسان على الفعل[١١]، بأن يخلق له الأسباب التي يقدربها على الفعل، كالقوى و الجوارح التي يتوصّل بها إلى الفعل باختياره الذي يصحّح له الفعل و الترك. فله أن يترك الفعل و لو أراده الواجب، و أن يأتي بالفعل و لو كرهه الواجب؛ و لا صنع للواجب في فعله.

على أنّ الفعل لوكان مخلوقاً للواجب تعالى[١٢] كان هو الفاعل له، دون الإنسان؛ فلم يكن معنى لتكليفه بالأمر و النهي، و لا للوعد و الوعيد، و لا لاستحقاق الثواب و العقاب على الطاعة و المعصية و لا فعل و لا ترك للإنسان[١٣].

---

↲ أنّ المعدّ ليس في رتبة الفاعل، بل دونه في المرتبة ـ فلا تدافع بينهما مع كونهما قريبين، و إنّما يحصل التدافع لو كان كلاهما فاعلاً مفيضاً.

و الطوليّة في الطريق الأوّل ـ بعد كون الإنسان فيه مفيضاً كالواجب تعالى ـ من جهة أنّ الإنسان فاعل مفيض قريب و اللّه تعالى فاعل مفيض بعيد.

١١ـ **قوله ﷺ**: ***«يقدر الإنسان على الفعل»***

قال في المعجم الوسيط: «أقْدره اللّه تعالى على الأمر: قوّاه عليه».

١٢ـ **قوله ﷺ**: ***«على أنّ الفعل لوكان مخلوقاً للواجب تعالى»***

يظهر من تعبيره بـ«على» و كذا من ما سيأتي، من قوله: «و أمّا تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل إلى آخره» أنّ في الفقرة السابقة استدلالاً من المعتزلة على ما ذهبوا إليه، و هو تمسّكهم باختيار الإنسان، و أنّه لا يجامع إرادة الواجب تعالى، و إن لم تكن تلك الفقرة ظاهرة في كونها بياناً للاستدلال. قال في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة عند نقل كلامهم: «أفعال الإنسان الاختياريّة مخلوقة لنفس الإنسان، لأنّها منوطة باختياره، إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و لو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له،كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه. فأفعال الإنسان الاختياريّة خارجة عن تعلّق القدرة.» انتهى.

١٣ـ **قوله ﷺ**: ***«و لا فعل و لا ترك للإنسان»***

الواو حاليّة.

على أنّ كونه تعالى فاعلاً للأفعال الاختياريّة، و فيها أنواع القبائح و الشرور ـ كالكفر و الجحود و أقسام المعاصي و الذنوب ـ ينافي تنزّه ساحة العظمة و الكبرياء عمّا لا يليق بها.

و يدفعه أنّ الأفعال الاختياريّة أُمور ممكنة[١٤]؛ و ضرورة العقل قاضية[١٥] أنّ الماهيّة الممكنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، لا تخرج من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين إلّا بمرجّح يوجب لها ذلک، و هو العلّة الموجبة. و الفاعل من العلل، و لا معنى لتساوي نسبة الفاعل التامّ الفاعليّة ـ الذي[١٦] معه بقيّة أجزاء العلّة التامّة ـ إلى الفعل و الترک، بل هو موجب للفعل. و هذا الوجوب الغيريّ منتهٍ إلى الواجب بالذات. فهو العلّة الأُولى للفعل. و العلّة الأُولى علّة للمعلول الأخير، لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلک الشيء.

فهذه أُصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة.

و المستفاد منها أنّ للفعل نسبة إلى الواجب تعالى بالإيجاد، و إلى الإنسان مثلاً[١٧]

---

١٤ـ **قوله ﷺ: «يدفعه أنّ الأفعال الاختياريّة أُمور ممكنة»**

حاصل صدر الدفع هو إثبات استناد الأفعال الاختياريّة إليه تعالى بالبرهان الأوّل المذكور آنفاً. ثمّ يتعرّض لدفع الدليل الأوّل من أدلّة المعتزله، ثمّ يعود و يذكر وجهين آخرين لدفع مدّعى المعتزلة، و بعد ذلک يتصدّى لدفع الباقي من أدلّتهم.

١٥ـ **قوله ﷺ: «ضرورة العقل قاضية»**

إشارة إلى ما مرّ في صدر الفصل السادس من المرحلة الرابعة من أنّ حاجة الممكن إلى العلّة من الضروريّات الأوّليّة.

١٦ـ **قوله ﷺ: «الذي»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «التي».

١٧ـ **قوله ﷺ: «إلى الإنسان مثلاً»**

التعبير بقوله «مثلاً» لعلّه من جهة عدم انحصار الفاعل المختار المكلّف في الإنسان؛ فإنّ الجنّ أيضاً كذلک.

بأنّه فاعل مسخّر هو في عين علّيّته معلول. و فاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان، لا في عرضه، حتّى تتدافعا و لا تجتمعا.

و أمّا تعلّق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه، فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا و كذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار. فلا يلغو الاختيار، و لا يبطل أثر الإرادة الإنسانيّة.

على أنّ خروج الأفعال الاختياريّة عن سعة القدرة الواجبيّة، حتّى يريد فلا يكون و يكره فيكون، تقييد في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب، و البرهان يدفعه.

على أنّ البرهان قائم[18] على أنّ الإيجاد و جعل الوجود خاصّة للواجب تعالى، لا شريك له فيه. و نعم ما قال صدرالمتألّهين ﴿﴾، في مثل المقام: «و لا شبهة في أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم، مستقلّين في إيجادها، أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عندالله»، انتهى ج ٦، ص ٣٧٠.

و أمّا قولهم: «إنّ كون الفعل الاختياريّ مخلوقاً للواجب تعالى لا يجامع توجيه التكليف إلى الإنسان بالأمر و النهي، و لا الوعد و الوعيد على الفعل و الترك، و لا استحقاق الثواب و العقاب و ليس له فعل و لا هو فاعل».

فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لايجامع انتسابه إلى

---

**١٨ـ قوله ﴿﴾: *«على أنّ البرهان قائم»***

ردّ على دعوى المعتزلة بإثبات استناد الأفعال الاختياريّة إلى الله تعالى من طريق البرهان الثاني المبنيّ على كون المعلول وجوداً رابطاً. كما أنّ صدر الجواب كان ردّاً عليها بإثبات استناد الأفعال الاختياريّة إليه تعالى من طريق البرهان الأوّل.

قوله ﴿﴾: «على أنّ البرهان قائم»

كما مرّ في هذا الفصل، و كذا في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

الإنسان، و قد عرفت أنّ الفاعليّة طوليّة[١٩]، و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، و إلى الانسان المختار بالفعل بمعنى قيام العرض بموضوعه[٢٠].

و أمّا قوله، إنّ كون أفعال الإنسان الاختياريّة مخلوقة للواجب تعالى و فيها أنواع الشرور و المعاصي و القبائح، ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ نقص و شين.

فيدفعه[٢١] أنّ الشرور الموجودة في العالم عل ما

---

١٩ـ **قوله ﷺ: «*قد عرفت أنّ الفاعليّة طوليّة*»**

مراده من الطوليّة هنا هو كونه تعالى فاعلاً مفيضاً موجداً، و كون الإنسان فاعلاً معدّاً بالاختيار. كما يستفاد من الجملة اللاحقة.

٢٠ـ **قوله ﷺ: «*إلى الإنسان المختار بالقبول بمعنى قيام العرض بموضوعه*»**

ولا يخفى عليك: أنّه على النظر الدقيق يكون قيام العرض بموضوعه هنامن قبيل قيام المعلول بعلّته المادّيّة، التي قد يعبّر عنها بالعلّة المعدّة ـ بالمعنى الأعمّ ـ أيضاً. فلا يكون الإنسان على هذا فاعلاً موجداً، بل معدّاً، و إن كان يختلف عن غيره في كونه معدّاً مختاراً.

و على النظر البدويّ يكون بمعنى قيام الفعل بفاعله القريب الذي يكون مسخّراً لفاعل أعلى. فيكون الإنسان فاعلاً موجداً قريباً، و الواجب تعالى فاعلاً موجداً بعيداً.

قوله ﷺ: «إلى الإنسان المختار بالفعل بمعنى»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «إلى الإنسان المختار بمعنى».

٢١ـ **قوله ﷺ: «فيدفعه»**

الدفع الأوّل مبنيّ على آراء أرسطو في مسألة الشرّ، من أنّ الشرّ قد يكون أمراً وجوديّاً، و أنّ ما في العالم من الشرّ الوجوديّ شرّ قليل لازم للوجودات المحدودة التي في وجودها خير كثير، و حكمته تعالى تقتضي إيجادها لخيرها الكثير؛ فما فيها من الشرّ القليل لا يكون مقصوداً إلّا بالتبع.

و الدفع الثاني مبنيّ على رأى أفلاطون فيها من أنّ الشرور ليست إلّا الأعدام و النقائص، و لا تحتاج إلى فاعل، و إن نسبت إلى فاعل لم تكن إلّا بالعرض.

و يدلّ على ما ذكرناه من أنّ أرسطو يعتقد بالشرّ العدميّ، كما يعتقد بالشرّ الوجوديّ هو أنّه يقول في ما خيره غالب: إنّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً.

سيتّضح[٢٢] ليست إلّا أُموراً فيها خير كثير و شرّ قليل[٢٣]، و دخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير. فالشرّ مقصود بالقصد الثاني، و لم يتعلّق القصد الأوّل إلّا بالخير.

علىٰ أنّه سيتّضح[٢٤] أيضاً أنّ الوجود من حيث إنّه وجود خير لا غير، و إنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات[٢٥]. فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه؛ و ما يلازمه من النقص و العدم لوازم تميّزه في وجوده. و التميّزات الوجوديّة لو لاها لفسد نظام الوجود، فكان في ترك الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام[٢٦].

---

ثمّ لايخفى عليك: أنّ ما ذكرناه في توضيح كلام المصنّف‌ﷺ مبتنٍ على ما يراه هوﷺ من اختلاف رأيي أرسطو و أفلاطون في مسألة الشرّ،و أنّ الأوّل يرى بعض الشرور وجوديّة، بخلاف الثاني الذي يعتقد بأنّ الشرّ لا يكون إلّا أمراً عدميّاً.

**٢٢ـ قولهﷺ: «سيتّضح»**

في الفصل الثامن عشر.

**٢٣ـ قولهﷺ: «ليست إلّا أُموراً فيها خير كثير و شرّ قليل»**

لايخفى عليك: أنّه لا ينافي ما ذكرناه آنفاً في بعض تعاليقنا من اعتقاد أرسطو بالشرور العدميّة أيضاً، لما أنّ الكلام هنا في الشرور الموجودة، كما يدلّ على ذلک قوله: «فيدفعه أنّ الشرور الموجودة في العالم».

**٢٤ـ قولهﷺ: «سيتّضح»**

في الفصل الثامن عشر.

**٢٥ـ قولهﷺ: «إنّما الشرور ملحقة ببعض الوجودات»**

لحوق الأعدام بالوجودات. كما يدلّ عليه قوله: «و ما يلازمه من النقص و العدم لوازم تميّزه في وجوده». فمعنى لحوق الشرور بوجودات كونها ناقصة فاقدة بعض مالها من الكمال حدوثاً أو بقاءً.

**٢٦ـ قولهﷺ: «فكان في ترک الشرّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام»**

و ذهب جمع آخر من المتكلّمين ـ و هم الأشاعرة و من تبعهم ـ إلى أن كلّ ما هو موجود غير الواجب بالذات[٢٧]، من ذات، أو صفة، أو فعل، فهو بإرادة الواجب بالذات، من غير واسطة[٢٨]. فالكلّ أفعاله؛ و هو الفاعل، لا غير[٢٩].

---

لايخفى عليک: أنّ هذه الجملة أنسب بالجواب الأوّل الذي هو جواب أرسطو.

و يؤيّده أنّه أتى في بداية الحكمة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة بما في معناه في مطاوي كلمات أرسطو في هذا المقام.

٢٧ـ **قوله**: ***«إلى أنّ كلّ ما هو موجود غير الواجب بالذات»***

حاصل مذهبهم في هذا الباب أنّ اللّٰه تعالى ـ لكونه خالق كلّ شيء ـ فاعل لكلّ موجود و لآثاره و أفعاله بلا واسطة، بمعنى أنّه ليس لشيء غيره تعالى تأثير في شيء، و لا له أدنى مدخليّة في وجوده، فلا توقّف لشيء على شيء آخر غيره تعالى. و الإنسان قادر مختار، لكن لا مدخل لإرادته و اختياره في حصول الفعل، و إنّما اللّٰه تعالى يوجد الفعل مقارناً لإرادته، كما يوجد الإرادة مقارناً لشوقه، و الشوق مقارناً لتصديقه بالفائدة، و هكذا يوجد كلّ ما نسمّيه أثراً لشيء مقارناً لمؤثّره.

و المقارنة التي بين وجود الفعل بإيجاده تعالى و بين إرادة العبد، تسمّى في اصطلاحهم بالكسب، فالفعل عندهم مخلوق للباري مكسوب للعبد. و هذا الكسب هو المصحّح للثواب و العقاب. و عليه يحملون قوله تعالى: «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت».

فما نسمّيه سبباً أو فاعلاً أو علّة، مجرّد عادة منّا في هذه التسمية، نشأت من جريان عادة الله تعالى بإيجاد أشياء مقارناً لأشياء أُخر. و الأفعال كلّها جبريّة، و إن كانت الفواعل العاديّة مختلفة، بعضها مختار كالإنسان، و ذلک لأنّ اختيار الفاعل لا دخل له في الفعل أصلاً.

٢٨ـ **قوله**: ***«من غير واسطة»***

أي: من غير دخالة شيء غيره تعالى، سواء أكان فاعلاً مفيضا أم شرطاً و معدّاً يتوقّف عليه المعلول.

فنفي الواسطة في كلامهم بمعنى نفي مطلق العلّة. و هذا بخلاف نفي الواسطه في طريقة الراسخين فإنّه كان بمعنى نفي الفاعل المفيض فقط؛ فإنّهم يرون الإنسان و سائر الأسباب شرائط، يتوقّف عليها وجود الأفعال و المسبّبات توقّف المعلول على شرطه.

٢٩ـ **قوله**: ***«هو الفاعل، لا غير»***

و لازم ذلک[٣٠] أوّلاً: ارتفاع العلّيّة و المعلوليّة من بين الأشياء[٣١]، و كون استتباع الأسباب للمسبّبات لمجرّد العادة[٣٢]، أي أنّ عادة اللّٰه جرت على الإتيان بالمسبّبات عقيب الأسباب، من غير تأثير من الأسباب في المسبّبات، و لا توقّف من المسبّبات على الأسباب.

---

و يستندون في ذلک إلى ما ورد في الآيات و الروايات من أنّه تعالى خالق كلّ شيء. مثل:

قوله تعالى «ذلكم اللّه ربّكم لا اله إلّا هو خالق كلّ شيء» (الانعام ١٠٢)

و قوله تعالى: «قل اللّه خالق كلّ شيء و هو الواحد القهّار» (الرعد ١٦)

و قوله تعالى: «اللّه خالق كلّ شيء و هو على كلّ شيء وكيل» (الزمر ٦٢)

و قوله تعالى «ذلكم اللّه ربّكم خالق كلّ شيء لا إله إلّا هو» (غافر ٦٢)

و قوله تعالى: «هو اللّه الخالق البارئ المصوّر له الأسماء الحسنى» (الحشر ٢٤).

قوله‌ﷺ: «هو الفاعل لا غير»

أي: ليس غيره فاعلاً، على الإطلاق، لا فاعلاً بمعنى ما منه الوجود، و لا فاعلاً بمعنى ما به الوجود، كما ليس فاعلاً قريباً و لا فاعلاً بعيداً.

٣٠ـ ***قوله‌ﷺ: «لازم ذلک»***

أي: لازم نفي الفاعليّة عن غيره تعالى.

ثمّ لا يخفى عليک: أنّ الأشاعرة يلتزمون بهذه اللوازم، فيفسّرون العلّيّة بجريان عادة اللّه تعالى على خلق ما نسمّيها مسبّبات عقيب ما نسمّيها أسباباً، و يعدّون الإنسان مجبوراً في أفعاله.

فاللوازم المذكورة نفس ما اعترفوا به من اللوازم.

٣١ـ ***قوله‌ﷺ: «ارتفاع العلّيّة و المعلوليّة من بين الأشياء»***

سواء أ فسّرت العلّيّة في الأشياء ـ غيره تعالى ـ بكونها فواعل مفيضة، كما هو مذهب المشّائين، أم فسّرت بكونها فواعل معدّة بمعنى ما به الوجود، كما هو مذهب الراسخين في العلم، على حدّ تعبير صدر المتألّهين‌ﷺ.

٣٢ـ ***قوله‌ﷺ: «كون استتباع الأسباب للمسبّبات لمجرّد العادة»***

فالأسباب عندهم إنّما هي أسباب عاديّة، و ليست بأسباب حقيقيّة؛ إذ لا تأثير لها مطلقاً.

و ثانياً: كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختياريّة، أفعالاً جبريّة[٣٣] لا تأثير لإرادة فواعلها و لا لاختيارهم فيها[٣٤].

و يدفعه أنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط و الانتساب طوليّ[٣٥] لا عرضيّ، كما تقدّم توضيحه. و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيّد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده[٣٦]؛ فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً[٣٧] يتقيّد بعض أجزائه

---

٣٣ـ **قوله** ﷺ: **«*كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختياريّة أفعالاً جبريّة*»**

فإنّهم و إن كانوا يعدّون الإنسان فاعلاً مختاراً ذا إرادة، و لكنّ الأفعال كلّها عندهم جبريّة، لعدم استناد الأفعال إلى اختيار الفاعل و إرادته بوجه من الوجوه.

٣٤ـ **قوله** ﷺ: **«*لا تأثير لإرادة فواعلها و لا لاختيارهم فيها*»**

الإرادة هو العزم و الإجماع و القصد إلى الفعل أو الترك. و الاختيار كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. فالاختيار تستوي نسبته إلى الفعل و الترك، و الإرادة لا نسبة لها إلّا إلى أحدهما.

٣٥ـ **قوله** ﷺ: **«*و الانتساب طوليّ*»**

الواو للحال.

٣٦ـ **قوله** ﷺ: **«*بقيود مخصّصة لوجوده*»**

سواء اعتبرنا جميعها أو بعضها فواعل مفيضة طوليّة، كما يذهب إليه المشّاء، أم جعلنا جميعها شروطاً و معدّات و فواعل بمعنى ما بها الوجود، كما يذهب إليه صدر المتألّهين ﷺ و الراسخون في العلم.

٣٧ـ **قوله** ﷺ: **«*فإنّ ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً يجعل الجميع واحداً*»**

و ذلك لما مرّ منه في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية، من أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجوديّ بينهما، إلى آخره. و قد مرّ ما فيه.

بعض في وجوده، فإفاضة واحد منها إنّما يتمّ بإفاضة الكلّ. فليست الإفـاضة إلّا واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله[٣٨].

و أمّا إنكار العلّيّة و المعلوليّة بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدّم[٣٩] في مرحـلة العلّة و المعلول من البرهان على ذلك. على أنّه لو لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة التأثير و التأثّر، و كان ما نجده منها بين الأشياء باطلاً لا حقيقة له، لم يكن لنا سبيل[٤٠]

---

قوله ﷺ: «عرضاً و طولاً»

الأوّل كارتباط الأرض و الشمس و القمر، و ارتباط البرّ و البحر و السهل و الجبل و الإنسان و الفرس، و جميع ما في عالم المادّة بعضها ببعض، و الثاني كارتباط فعل الإنسان بالإنسان المرتبط بالمثال، المرتبط بالعقل، المرتبط باللّه تعالى.

**٣٨ـ قوله ﷺ: *«ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله»***

قال تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها». و لا يخفى عليك: أنّ قـوله «مـنها» متعلّق بـ«ينال» و ضمير«ها» يرجع إلى الإفاضة.

**٣٩ـ قوله ﷺ: *«فيكفي في دفعه ما تقدّم»***

لا يخفى: أنّه لا يكفي فيه ما تقدّم، لأنّ ما تقدّم إنّما كان إثباتاً لأصل العلّيّة و أنّ هناک علّة و معلولاً. و هؤلاء لا ينكرون ذلک. و إنّما ينكرون علّيّة الأشياء، و يحصرون العلّيّة فيه تعالى.

و الحاصل: أنّ ما تقدّم إنّما هو إثبات كبرى العلّيّة المسمّاة بأصل العلّيّة. و النـزاع هـنا فـي صغريات تلک الكبرى.

و من هنا يظهر: أنّ الإيراد الثاني أيضاً غير وارد عليهم، و إنّما يتوجّه ذلک الإيراد إلى من ينكر أصل العلّيّة؛ فإنّه إن كان من المتكلّمين لا يبقى له سبيل إلى إثبات الواجب تعالى، حيث إنّ طريقة المتكلّمين تنحصر في البرهان الإنّيّ الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلّة.

قوله ﷺ: «ما تقدّم».

في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

**٤٠ـ قوله ﷺ: *«لم يكن لنا سبيل»***

أي: على طريقة المتكلّمين، حيث إنّ الدليل العقليّ على وجود الصانع منحصر عندهم في

**إلى إثبات فاعل لها وراءها، و هو الواجب الفاعل للكلّ.**

**و أمّا القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال[٤١]، بتقريب أنّ فاعليّة الواجب بالذات و تعلّق إرادته بالفعل المسمّى اختياريّاً يجعل الفعل واجب التحقّق ضروريّ الوقوع، و لا معنى لكون الفعل الضروريّ الوجود اختياريّاً للإنسان، له أن يفعل و يترك، و لا لكون إرادته مؤثّرة في الفعل.**

**فيدفعه[٤٢]: أنّ فاعليّته تعالى طوليّة، لا تنافي فاعليّة غيره[٤٣] أيضاً إذا كانت طوليّة. و إرادته إنّما تعلّقت بالفعل بوصف أنّه اختياريّ؛ فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلاً كذا و كذا؛ فالفعل الاختياريّ واجب التحقّق بوصف أنّه اختياريّ.**

**و استدلّ بعضهم[٤٤] على الجبر في الأفعال بأنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى،**

---

↩ البرهان الإنّيّ الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلّة.

و أمّا طريقة الراسخين في الحكمة الذين يستدلّون بالوجود على الوجوب، فهو طريق باقٍ على حاله، لا يضرّه إنكار العلّيّة و المعلوليّة بين الأشياء.

٤١ـ **قوله** ﷺ: ***«أمّا القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال»***

لايخفى: أنّه قول لغير الأشاعرة، ذكره هنا استطراداً. و ذلک لما سيأتي في التنبيه، من أنّ الأشاعرة لا يرون الإرادة ـ الّتي هي صفة ثبوتيّة زائده على الذات عندهم ـ مبدءاً موجباً للفعل، لزعمهم أنّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجَباً.

٤٢ـ **قوله** ﷺ: ***«فيدفعه»***.

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يدفعه».

٤٣ـ **قوله** ﷺ: ***«لا تنافي فاعليّة غيره»***

سواء أجعلنا غيره فاعلاً مسخّراً، كما يقول به المشّاء، أم فاعلاً بمعنى ما به الوجود و هو المعدّ، كما هو طريقة الراسخين في الحكمة.

٤٤ـ **قوله** ﷺ: ***«استدلّ بعضهم»***

أي: بعض الأشاعرة و من تبعهم. كما سيصرّح المصنف ﷺ بذلک في التنبيه. و هذا بخلاف الاستدلال بالقدرة؛ فإنّه ليس منهم، لما سيذكره أيضاً في التنبيه.

فهو واجب التحقّق ضروريّ الوقوع؛ إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً، و هو محال. فالفعل ضروريّ، ولا يجامع ضرورة الوقوع اختياريّة الفعل.

و يعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى[٤٥] بخصوصيّة وقوعه، و هي[٤٦] أنّه صادر عن الإنسان باختياره، فهو بخصوصيّة كونه اختياريّاً واجب التحقّق، ضروريّ الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً، و هو محال، فالفعل بما أنّه اختياريّ ضروريّ التحقّق.

**تنبيه:**

استدلالهم على الجبر في الأفعال[٤٧] بتعلّق علم الواجب تعالى بها و تعيّن وقوعها

---

**٤٥ـ قوله ﷺ: *«يعارضه أنّ فعل المعصية معلوم للواجب تعالى»***

و أجابوا أيضاً عن استدلالهم بأنّ علم غير الفاعل بتحقّق الفعل لا دخل له في فعل الفاعل؛ فإذا علم الطبيب أنّ الجرثومة الفعّالة في بدن هذا المريض يقضي على حياته بعد أسبوع مثلاً، فلا ريب في أنّ علمه ذلك ليس هو الذي يقضي على حياته، بل إنّما ذلك فعل الجرثومة، تفعل ذلك سواء أكان الطبيب عالماً بذلك أم لا. و لكن هذا الجواب لا يصحّ في محلّ الكلام؛ لأنّ الواجب تعالى فاعل لفعل العبد، فعلمه بالفعل من قبيل علم الفاعل بفعله، خصوصاً على ما يقتضيه النظر الدقيق من كونه تعالى فاعلاً قريباً لكلّ شيء.

قوله ﷺ: «أنّ فعل المعصية»

واضح أنّ ما استدلّوا به لا يختصّ بفعل المعصية، و إن كان مطلوبهم إثبات الجبر في المعاصي فقط؛ و ذلك لأنّه تعالى كما يعلم المعصية علماً أزليّاً كذلك يعلم الطاعة و غيرها.

**٤٦ـ قوله ﷺ: *«هي»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو»، لأنّه يرجع إلى «خصوصيّة وقوعه».

**٤٧ـ قوله ﷺ: *«استدلالهم على الجبر في الأفعال»***

أي: استدلال البعض المذكور، الذي قد مرّ أنّه من الأشاعرة، أرجع ضمير الجمع اليه باعتبار كثرته.

بذلك، استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلميّ[٤٨] الذي يحتم ما يتعلّق به من الأُمور[٤٩]. و أمّا الإرادة ـ التي هي صفة ثبوتيّة زائدة على الذات عندهم ـ فإنّهم لا يرونها مبدءاً للفعل موجباً له؛ زعماً منهم أنّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً ـ بفتح الجيم ـ و الواجب تعالى فاعل مختار[٥٠]؛ بل شأن الإرادة أن يرجّح الفعل بالأولويّة من غير وجوب، فللإرادة أن تخصّص[٥١] أيّ طرف من طرفي الفعل تعلّقت به.

و هذه آراء سخيفة تبيّن بطلانها بما تقدّم بيانه من الأُصول الماضية؛ فالوجوب

---

٤٨ـ **قوله** ﷺ: ***«استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلميّ»***

فيه: أنّ القضاء العلميّ و إن كان موجباً لتحقّق الممكنات، و منها الأفعال، إلّا أنّه إنّما كان يوجب ذلك لكونه علّة تامّة لها، و العلّة التامّة توجب وجود المعلول و تحتمه. و لذا مرّ منه أنّ القضاء قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

و لكنّ المستدلّ المذكور هنا لم يستدلّ بذلك، بل استدلّ بوجوب مطابقة علمه تعالى للواقع، استناداً إلى أنّه لو لم يكن علمه مطابقاً للواقع، كان علمه تعالى جهلاً مركّباً.

فالأمران و إن اشتركا في إيهام الجبر من طريق علمه تعالى المستلزم لوجوب تحقّق المعلوم، و لكن ما أبعد ما بين الوجوب الحاصل من وجود العلّة التامّة، و هو القضاء، و بين الوجوب اللازم من كون علمه مطابقاً للواقع. فالقول بأنّ الثاني راجع إلى الأوّل ممنوع أشدّ المنع.

٤٩ـ **قوله** ﷺ: ***«يحتم ما يتعلّق به من الأُمور»***

حتم عليه الأمر: أوجبه عليه جزماً. كما في أقرب الموارد، و بعبارة أُخرى: جعله عليه حتماً، كما في المعجم الوسيط.

٥٠ـ **قوله** ﷺ: ***«و الواجب تعالى فاعل مختار»***

الواو للحال.

٥١ـ **قوله** ﷺ: ***«فللإرادة أن تخصّص»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فللإرادة أن يخصّص».

الذي يلحق المعلول[٥٢] وجوب غيريّ، منتزع من وجوده الذي أفاضته علّته، و هو أثرها[٥٣]؛ فلو عاد هذا الوجوب و أثّر في العلّة بجعلها موجبة في فاعليّته، لزم كون المتأخّر وجوداً، من حيث هو متأخّر، متقدّماً على المتقدّم وجوداً، من حيث هو متقدّم[٥٤]، و هو محال.

على أنّ الفاعل المختار لو عاد موجبا ـ بالفتح ـ بسبب وجوب الفعل، لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدّم، أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

و أيضاً قد ظهر ممّا تقدّم[٥٥] أنّ الترجيح بالأولويّة، مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيّن أحد طرفي الوجود و العدم إلى المرجّح؛ لبقاء الطرف المرجوح على حدّ

---

٥٢ـ **قوله ﷺ: «*فالوجوب الذي يلحق المعلول*»**

أي: فإنّ الوجوب الذي. فالفاء للسببيّة.

٥٣ـ **قوله ﷺ: «*و هو أثرها*»**

الضمير المذكّر راجع إلى الوجوب، كما لايخفى.

٥٤ـ **قوله ﷺ: «*لزم كون المتأخّر وجوداً من حيث هو متأخّر متقدّماً على المتقدّم وجوداً من حيث هو متقدّم*»**

أمّا كون تقدّم المتأخّر تقدّماً له من حيث هو متأخّر؛ فلأن المعلوليّة مساوقة لتأخّر الوجود، و معلوليّة المعلول مساوقة لوجوده، فتقدّم وجود المعلول من حيث هو وجود، تقدّم لوجوده من حيث هو متأخّر.

و أمّا كون تقدّمه تقدّماً على المتقدّم من حيث هو متقدّم؛ فلأنّه يجعل العلّة موجبة في إيجادها هذا المعلول و إيجابها إيّاه، و تقدّم العلّة على المعلول إنّما هو من جهة علّيّته. فإذا أثّر المعلول في علّيّة العلّة و في إيجادها لنفس المعلول، فقد لزم تقدّم المتأخّر بما هو متأخّر على المتقدّم بما هو متقدّم.

٥٥ـ **قوله ﷺ: «*ممّا تقدّم*»**

في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

الجواز مع وجود الأولويّة في الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بـ«لِمَ» بعدُ.

و أيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها[٥٦] إلى طرفي الفعل و الترک مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجّح.

---

**٥٦ـ قوله** ﷺ: ***«مع فرض استواء نسبتها»***

كما يقولون، حيث إنّ المرجّح عندهم لا يعيّن أحد الطرفين و لا يوجبه، بل إنّما يجعله أولى. و لازم ذلک أنّ الشيء مع وجود المرجّح يجوز وقوع كلّ من وجوده و عدمه، و هذا معنى استواء نسبة الإرادة عندهم إلى الفعل و الترک.

# الفصل الخامس عشر
# في حياته تعالى

الحياة في ما عندنا[1] من أقسام الحيوان، كون الشيء بحيث يـدرك و يـفعل[2]. و

---

۱ـ **قوله** ﷺ: **«الحياة في ما عندنا»**.

للحياة معنيان:

الأوّل: المبدء الذی يترتّب عليه التنمية و التغذية و توليد المثل. و بعبارة أُخرى: هي كون الشيء بحيث يغذّي و ينمّي و يولّد المثل. و هذه هي الحياة عند علماء الطبيعة. و هذا المعنى من الحياة يوجد في النبات و الحيوان. و يقابل الحيّ بهذا المعنى الجماد.

الثاني: مبدء وجوديّ يترتّب عليه العلم و القدرة. و بعبارة أُخرى: هي كون الشيء بحيث يدرک و يفعل باختياره. و هذا المعنى هو المراد من الحياة عند الحكماء الإلهيّين. و هذا المعنى من الحياة توجد في الحيوان و المجرّدات و في الواجب تعالى.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنّ بين المعنيين عموماً و خصوصاً من وجه بحسب المورد، فبعض ما له الحياة بالمعنى الأوّل له الحياة بالمعنى الثاني أيضاً، و بعض ما له الأُولى ليس له الثانية، و بعض ما له الثانية ليس له الأُولى.

۲ـ **قوله** ﷺ: **«كون الشيء بحيث يدرک و يفعل»**

أي: يفعل فعلاً ناشئاً عن إدراكه و علمه، و لا يكون إلّا اختياريّاً، كما مرّ بيانه من المصنّف ﷺ في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، فالحياة مبدء العلم و القدرة.

قوله ﷺ: «كون الشيء بحيث يدرک و يفعل»

يعنى أنّ الحياة مبدء الإدراک و الفعل، أي: هي مبدء العلم و القدرة، كما صرّح بذلک في بداية الحكمة، فلا ينافي مفارقة الحياة للعلم و الفعل، لأنّ كون الشيء مبدءاً لفعل لا يستلزم وجـود

الإدراک العامّ في الحيوان كلّه هو الإدراک الحسّيّ الزائد على الذات[٣]؛ والفعل فعل

---

↩ ذلک الفعل دائماً؛ فإنَّ المبدء هو الفاعل و المقتضي، و ليس بعلّة تامّة. و بعبارة أُخرى: الحياة كمال وجوديّ من اتّصف به كان له شأنيّة الإدراک و الفعل الاختياريّ، سواء أدرک و فعل بالفعل أم لا.

٣ـ **قوله**ﷺ: *«الإدراک العامّ في الحيوان كلّه هو الإدراک الحسّيّ الزائد على الذات»*

يعني: أنّ ما أوجب صدق الحيوان على أقسام الحيوان بأجمعها، هو الإدراک الحسّيّ، لأنّه هو الإدراک الذي يتحقّق في جميع أقسام الحيوان. ثمّ لايخفى: أنّه ليس المراد من الإدراک الحسّيّ، الإدراک الحسّيّ بجميع أقسامه، من الإبصار، و السمع، و الذوق، و الشمّ، و اللمس؛ لأنّه لا دليل على وجودها فى جميع أقسام الحيوان.

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء (ط مصر. النفس، ص٥٨):

«و أوّل الحواسّ الذي يصير به الحيوان حيواناً، هو اللمس؛ فإنّه كما أنّ كلّ ذي نفس أرضيّة فإنَّ له قوّة غاذية، و يجوز أن يفقد قوّة قوّة من الأخرى، و لا ينعكس، كذلک حال كلّ ذي نفس حيوانيّة، فله حسّ اللمس، و يجوز أن يفقد قوّة قوّة من الأُخرى، و لا ينعكس. ...فاللمس هو أوّل الحواسّ. و لا بدّ منه لكلّ حيوان أرضيّ.» انتهى.

قولهﷺ: «و الإدراک العامّ في الحيوان كلّه»

أي: إدراكه المتعلّق بفعله، و الفعل أمر خارج عن الذات. و إلّا فإدراک الحيوان ذاته إدراكاً حضوريّاً أيضاً عامّ للحيوان كلّه.

و لعلّه إنّما خصّ الأوّل بالذكر لأنّ الذي يكون في ما عندنا من الحيوان زائداً على الذات و فيه تعالى عين الذات، هو العلم بالأُمور الخارجة عن ذات العالم، و فيه يتحقّق ما سيأتي في البرهان على حياته تعالى، من أنّه لكون علمه و قدرته عين ذاته أولى و أحقّ بالحياة.

قولهﷺ: «و الإدراک العامّ في الحيوان كلّه»

و أمّا الخيال و الوهم، فهما و إن كانا موجودين في بعض أنواع الحيوان، إلّا أنّه لا دليل على عمومهما و وجودهما في جميع أنواعه.

قولهﷺ: «هو الإدراک الحسّيّ الزائد على الذات»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هو الإدراک الحسّيّ الزائد عن الذات»

محدود عن علم به و إدراك، فالعلم و القدرة من لوازم الحياة[٤]؛ و ليسا بها؛ لأنّا نجوّز مفارقة العلم الحياة، و كذا مفارقة القدرة الحياة[5] في بعض الأحيان.

فالحياة التي في الحيوان مبدء وجوديّ يترتّب عليه العلم و القدرة.

و إذ كان الشيء الذى له علم و قدرة زائدان على ذاته حيّاً[٦]، و حياته كمالاً وجوديّاً له، فمن كان علمه و قدرته عين ذاته وله كلّ كمال و كلّ الكمال[٧]، فهو أحقّ

---

**٤ـ قوله ﷺ: «فالعلم و القدرة من لوازم الحياة»**

اللازم هنا استعمل في معناه المصطلح، و هو المعلول. فالمراد أنّ العلم و القدرة من آثار الحياة. لكن لايخفى: أنّ الملزوم و هو العلّة ليس علّة تامّة بل مقتضٍ و فاعل.

و قد صرّح المصنّفﷺ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة بهذا المعنى بقوله: «... اللزوم الاصطلاحيّ، و هو كون الملزوم علّة مقتضية لتحقّق اللازم». انتهى.

إذا عرفت هذا ظهر لك أوّلاً: أنّه لا منافاة بين كون العلم و القدرة من لوازم الحياة و بين مفارقتهما للحياة، كما يصرّح بذلك في الجملة اللاحقة.

و ثانيا: أنّ هذا المعنى من اللازم غير اللازم الذي يكون قسيماً للمفارق، و هو العرضيّ الذي يمتنع انفكاكه عن معروضه الذي هو الملزوم.

**٥ـ قوله ﷺ: «مفارقة العلم الحياة وكذا مفارقة القدرة الحياة»**

كما في المغمى عليه، و في شخص أُجري له تخدير صناعيّ، كما يفعله الأطبّاء في المستشفى في عمليّاتهم الجرّاحيّة.

**٦ـ قوله ﷺ: «و إذ كان الشيء الذي له علم و قدرة زائدان على ذاته حيّاً»**

يستفاد منه برهانان على كونه تعالى حيّاً:

الأوّل: أنّ العلم و القدرة يكشفان عن كون المتّصف بهما حيّاً، و اللّه تعالى عالم و قادر بذاته؛ فهو حيّ بذاته.

الثاني: أنّ الحياة كمال وجوديّ، و له كلّ كمال و كلّ الكمال بذاته؛ فهو حيّ بذاته.

**٧ـ قوله ﷺ: «و له كلّ كمال وكلّ الكمال»**

الأُولى لبيان أنّه تعالى واجد لكلّ من الكمالات، أي لجميعها، و الثانية لبيان أنّ كلّ كمال من كمالاته تعالى كلّ ذلك الكمال، لا بعضه؛ فله كلّ العلم و كلّ القدرة و... .

بأن يسمّى حيّاً، و هو الواجب بالذات تعالى؛ فهو تعالى حيّ بذاته، و حياته كونه بحيث يعلم و يقدر، و علمه بكلّ شيء من ذاته، و قدرته مبدئيّته لكلّ شيء سواه بذاته.

## الفصل السادس عشر
## في الإرادة والكلام

عدّوهما في المشهور من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى.

أمّا الإرادة، فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة[1].

و أمّا الكلام، فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما في الضمير، فهو موجود اعتباريّ[2] يدلّ عند العارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما في ذهن المتكلّم، و لذلك يعدّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنيّ اعتباراً، كما يعدّ المعنى الذهنيّ وجوداً ذهنيّاً و مصداقه الخارجيّ وجوداً خارجيّاً للشيء.

---

١ـ **قوله**ﷺ: «***فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة***»

في الفصل الثالث عشر.

٢ـ **قوله**ﷺ: «***فهو موجود اعتباريّ***»

لأنّ الكلام ليس مجرّد الصوت، بل هو صوت معتمد على المخارج، موضوع للمعنى، و الوضع نوع من الاعتبار؛ فالكلام المتقوّم به موجود اعتباريّ؛ و إن كان الصوت وجوداً حقيقيّاً هو من الكيفيّات المحسوسة، أو من الكيفيّات النفسانيّة، على اختلاف بينهم في نحو وجود الصوت.

قال المصنّفﷺ في تعليقته على الأسفار ج٧، ص٣:

«إنّ اللفظ وجود اعتباريّ لمعناه. و إنّ التكلّم إيجاد اعتباريّ للمعنى الذي في ضمير المتكلّم، ليستدلّ به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود. و اعتباريّته من جهة اعتباريّة الدلالة.» انتهى.

ولا يخفى: أنّ اعتباريّة الدلالة إنّما هو من جهة كونها وضعيّة.

فلو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ على شيء[٣] دلالة حقيقيّة غير اعتباريّة، كالأثر الدالّ على المؤثّر، و المعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجوديّ على ما في علّته من الكمال بنحو أعلى و أشرف، كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً[٤]؛ لأصالة وجوده و قوّة دلالته.

و لو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه[٥] له كلّ كمال في الوجود بنحو

---

٣ـ **قوله** ﷺ: ***«فلو كان هناك موجود حقيقي دالّ على شيء»***

لايخفى عليك: أنّ ظاهر هذا البيان هو الكلام الفعليّ، فإنّ المخلوقات على هذا تكون كلاماً و كلمات، و خلقها و إيجادها يكون تكلّماً وكلاماً، بالمعنى المصدريّ. و قد صرّح بما ذكرنا الحكيم السبزواريّ في غرر الفرائد في تقسيم الكلام، ص ١٨٣؛ نعم! القدرة على خلقها يكون كلاماً و تكلّماً ذاتيّاً. و هذا هو الذي استفاده المصنّف من هذا القول، لا المعنى الأوّل، فجعله تصويراً للكلام الذاتيّ، كما أنّ البيان اللاحق له تصوير للكلام الذاتيّ يدلّ على ذلك قوله: «أقول: فيه تحليل الكلام و ارجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة» و يلوح أيضاً من قوله «.. و أمّا الكلام، فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلّا ما كان صفة للفعل».

٤ـ **قوله** ﷺ: ***«كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً»***

و إذا كان كلاماً، كان خالقه متكلّماً، و إذا كان متكلّماً بمعنى الموجد للكلام، كان متكلّماً بمعنى القادر على الكلام أيضاً؛ إذ لا إيجاد من فاعل علميّ إلّا بقدرة.

و بما ذكرناه يتمّ ما أراده هذا القائل من هذه الفقرة من كلامه، من تبيين كون الكلام صفة ذاتيّة.

و أما ما حكاه المصنّف ﷺ من كلام هذا القائل، فهو لا يدلّ على أكثر من كون الكلام صفة فعل. و كون الكلام صفة فعل و إن كان ممّا لا ينكره أحد، إلّاأنّ القائل المذكور في كلامه هذا كان بصدد إثبات الكلام الذاتيّ، لا الفعليّ.

٥ـ **قوله** ﷺ: ***«و لو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه»***

حاصله: دلالة مقام الأسماء و الصفات المعبّر عنه بمقام الواحديّة على الذات الواحدة البسيطة المعبّر عنها بمقام الأحديّة. فالمتحصّل منه كلام ذاتيّ، لأنّ صفاته تعالى و أسماءه عين ذاته. و قد صرّح بذلك بقوله: «فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته».

أعلى و أشرف، يكشف بتفاصيل صفاته[٦] التي هي عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته و الإجمال فيه عين التفصيل.

أقول: فيه تحليل الكلام[٧]، و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة[٨]، فلا ضرورة تدعو إلى إفراده من القدرة. على أنّ جميع المعاني الوجوديّة و إن كانت متوغّلة في المادّيّة محفوفة بالأعدام و النقائص، يمكن أن تعود بالتحليل و حذف النقائص و الأعدام إلى صفة من صفاته الذاتيّة.

فإن قلت: هذا جار في السمع و البصر، فهما وجهان من وجوه العلم[٩] مع أنّهما

---

٦ـ **قوله ﷺ: «يكشف بتفاصيل صفاته»**

وجه هذا الكشف: أنّ وجود صفات كماليّة كلّ منها صرف ذلك الكمال و كلّه، يكشف عن كون ذاته بسيطاً غير مركّب من جهات تختصّ كلّ جهة منها بصفة من تلك الصفات؛ فإنّ ذلك يستلزم كون كلّ كمال من كمالاته محدوداً فلم يكن له كلّ الكمال.

٧ـ **قوله ﷺ: أقول فيه تحليل الكلام»**

الظاهر رجوع الضمير المجرور إلى كلاالتصويرين اللذين ذكرهما هذا القائل في بيان كلامه تعالى، و لكن لمّا كان كلامه على التصوير الأوّل راجعاً إلى الخلق لا إلى القدرة، كان الأولى رجوعه إلى التصوير الثاني. اللّهم إلاّ أن يتمّم التصوير الأوّل بما مرّ منّا آنفا.

٨ـ **قوله ﷺ: «إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة»**

و ذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث تؤثّر في الغير بإعلامه ما في ضميرها. قال في تعليقته على الأسفار ج٧، ص٢ و ٣: «... إشارة إلى ارجاع معنى الكلام ـ و هو بظاهره صفة فعليّة متأخّرة عن الذات ـ إلى الصفة الذاتيّة الّتي هي عين الذات، و ذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث تؤثّر في الغير بإعلامه ما في ضميرها، فيرجع بالحقيقة الى الحيثيّة الذاتيّة الّتي هي القدرة، و هي عين الذات».

٩ـ **قوله ﷺ: «فهما وجهان من وجوه العلم»**

أي: فإنّهما وجهان من وجوه العلم فالفاء للسببيّة.

أُفردا من العلم[١٠]، و عُدّا صفتين من الصفات الذاتيّة.

قلت: ذلک لورودهما في الكتاب و السنّة[١١]، و أمّا الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلّا ما كان صفة للفعل[١٢].

١٠ـ **قوله ﷺ: «أنّهما أُفردا من العلم»**

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أنّهما أُفردا من القدرة».

١١ـ **قوله ﷺ: «ذلک لورود هما في الكتاب و السنّة»**

أي: لورودهما فيهما صفة للذات. مثل قوله عليه السلام: «بصير إذ لا منظور إليه من خلقه».

١٢ـ **قوله ﷺ: «إلّا ما كان صفة للفعل»**

سواء أكان من سنخ الكلام الذي نتعارفه، كما في قوله تعالى: «و كلّم اللّه موسى تكليماً» المشير إلى قوله تعالى: «و ناديناه من جانب الطور الأيمن» و قوله «إنّي أنا اللّه لا إله إلّا أنا»، أم كان من الوجود الذي يدلّ بكماله على وجود و كمال علّته، كما في قوله تعالى: «عيسى روح منه و كلمته ألقاها إلى مريم».

## الفصل السابع عشر
## في العناية الإلهيّة بخلقه[1] و أنّ النظام الكونيّ في غاية ما يمكن من الحسن و الإتقان

الفاعل العلميّ ـ الذي لعلمه دخل في تمام علّيّته الموجبة[2] ـ إذا كـان نـاقصاً في نفسه، مستكملاً بفعله، فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخّاه بفعله، زاد اهتمامه بالفعل، و أمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمّن جميع الخصوصيّات الممكنة اللحاظ في إتقان صنعه و استقصاء منافعه ـ بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل

---

١ـ **قوله**ﷺ **«في العناية الإلهيّة بخلقه»**

قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثاني عشر أنّ المراد من العناية في هذا الفصل هي العناية الفعليّة.

و بهذا يعلم أنّ المصنّفﷺ بعد الفراغ عن البحث عن ذاته تعالى و صفاته شرع في البحث عن فعله تعالى، فهذا الفصل و ما بعده إلى آخر الكتاب متكفّل للبحث عن فعله تعالى، و قد تعرّض في هذا الفصل لأُمور:

١ـ تعريف العناية.

٢ـ الاستدلال عليها باللِّمّ و الإنّ.

٣ـ استفادة عناية العقول المجرّدة بأفعالها من نفس الاستدلال.

۴ـ استنتاج أنّ العالم مخلوق على أحسن نظام و أتقنه.

۵ـ تبيين ذلک بإيجاده تعالى جميع العوالم الممكنة.

٢ـ **قوله**ﷺ: **«الفاعل العلميّ الذي لعلمه دخل في تمام علّيّته الموجبة»**

لايخفى: أنّ الموصول و صلته نعت توضيحيّ للفاعل العلميّ؛ فإنّ الفاعل العلميّ أخصّ من الفاعل العالم، لأنّه هو الفاعل العالم الذي لعلمه دخل في فعله.

حقيراً، غير ضروريّ عند الفاعل، جائز الإهمال في منافعه ـ و هذا المعنى هو المسمّى بالعناية.

و الواجب تعالى غنيٌّ الذات، له كلّ كمال في الوجود؛ فلا يستكمل بشيء من فعله. و كلّ موجود فعله، و لا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته. لكن لمّا كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه[٣]، و علمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه[٤]؛ فيقع فعله

---

٣ـ **قوله ﷺ: «كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه»**

استدلال على عنايته تعالى بالبرهان اللّمّي. إذ هو في الحقيقة استدلال بالعناية الذاتيّة التي هي وجه من وجوه علمه ـ تعالى ـ على العناية الفعليّة. و العناية الذاتيّة ـ العلميّة ـ علّة للعناية الفعليّة. و حاصله:

أ ـ أنّه تعالى عالم بجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات.

ب ـ و علمه هذا عين ذاته.

ج ـ و ذاته علّة لجميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات.

فعلمه ذلک علّة لجميع الموجودات بجميع ما لها من الخصوصيّات، و هذه عنايته الذاتيّة، و إذا كانت العلّة موجودة، وجب وجود المعلول. فيجب وجود جميع الموجودات بجميع مالها من الخصوصيّات، و هو النظام الأحسن، و هذه عنايته الفعليّة. هذا.

و لكن فيه: أنّه كما يعلم النظام الأحسن يعلم غيره من الأنظمة. فالأَولى أن يستدلّ على عنايته الفعليّة و أن ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، بأنّ عدم إيجاد النظام الأحسن إمّا لعدم العلم به أو لعدم القدرة عليه و إمّا للبُخل بإيجاده، و جميع الأُمور الثلاثة نقص مستحيل على الواجب تعالى.

قوله ﷺ: «بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه»

أي: يستقرّ في الواجب. حيث إنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء. أو المراد أنّ الممكنات بعد وجودها مستقرّة فيه تعالى، لأنّها وجودات رابطة، و الرابط هو الموجود في غيره، و لا غير لها إلّا وجود الواجب تعالى.

٤ـ **قوله ﷺ: «علمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه»**

فلمّا كان عالماً بالعالم على النظام الأحسن الأتقن الأحكم، و كان علمه عين ذاته، و ذاته علّة

ﷻ

على ما علم، من غير إهمال في شيء ممّا علم من خصوصيّاته، و الكلّ معلوم. فله تعالى عناية بخلقه.

و المشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق[٥]، و النظام الخاصّ الجاري في كلّ نوع، و النظم و الترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع، يصدّق ذلک؛ فإذا تأمّلنا في شيء من ذلک[٦]، وجدنا مصالح و منافع في خلقه نقضي منها عجباً؛ و كلّما أمعنّا و تعمّقنا فيه، بدت لنا منافع جديدة، و روابط عجيبة، تدهش اللبّ، و تكشف عن دقّة الأمر و إتقان الصنع.

و ما تقدّم من البيان[٧] جار في العلل العالية و العقول المجرّدة، التي ذواتها تامّة، و

---

↩ للعالم، كان علمه بالعالَم على النظام الأحسن علّة للعالَم، فلابدّ أن يوجَد العالم على أحسن نظام.

ولا يخفى عليک: أنّ قوله «الذي هو عين ذاته» من الوصف المشعر بالعلّيّة؛ فعلّة كون علمه تعالى علّة لما سواه هو أنّه عين ذاته التي هي علّة لما سواه.

**٥ـ قوله ﷺ: *«المشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق»***

استدلال على عنايته تعالى بطريق الإنّ، حيث إنّ النظم و المصالح و الروابط العجيبة من آثار العناية الفعليّة. هذا.

و أقول: كون هذا الاستدلال برهاناً يتوقّف على كون مقدّماته، و منها ما ذكره من النظم و الروابط العجيبة في النظام المشهود، يقينيّة، مع أنّ المقدّمة المذكورة حاصلة من الاستقراء الناقص، و الاستقراء إنّما يفيد اليقين إذا كان تامّاً. و الاستقراء التامّ في مفاد المقدّمة المذكورة متعذّر؛ لأنّ كثيراً من أجزاء العالم قد مضى و خرج عن موضوع الاستقراء. و كثير من أجزائه لم يتحقّق بعد، فهو أيضاً خارج عن موضوع الاستقراء، بل لا موقع للاستقراء الناقص أيضاً، حيث لا سبيل لنا إلى إدراک جميع مصالح موجود و منافعه.

فالحقّ أن يجعل هذا الاستدلال تأييداً لما أفاده البرهان اللّمّيّ، لا برهاناً آخر.

**٦ـ قوله ﷺ: *«فإذا تأمّلنا في شيء من ذلک»***

الفاء للسببيّة. أي فإنّا إذا تأمّلنا.

**٧ـ قوله ﷺ: *«ما تقدّم من البيان»***

يعني ما تقدّم من البيان بكلا وجهيه، مع تغيير في عبارة الوجه الأوّل في الجملة.

وجوداتها كاملة، منزّهة عن القوّة و الاستعداد؛ فليس صدور أفعالها منها لغرض و غاية تعود إليها من أفعالها و لم تكن حاصلة لها قبل الفعل، لفرض تمام ذواتها؛ فغايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى؛ و بالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه[٨].

و يظهر ممّا تقدّم أن النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام و أحكمه، لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف و الفتور إليه[٩] بوجه من الوجوه.

توضيحه: أنّ عوالم الوجود الكلّيّة على ما سبقت إليها الإشارة[١٠] ثلاثة عوالم، لا رابع لها عقلاً؛ فإنّها إمّا وجود فيه وصمة القوّة و الاستعداد، لا اجتماع لكمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة في أوّل كينونته؛ و إمّا وجود تجتمع كمالاته الأوّليّة و الثانويّة الممكنة في أوّل كينونته، فلا يتصوّر فيه طروّ شيء من الكمال بعد ما لم يكن.

---

٨ـ **قوله ﷺ: «*بالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه*»**

لأنّ ما سواه معلول، و المعلول وجود رابط لا وجود له في نفسه، فليس له وجود لنفسه ـ لأنّ الوجود لنفسه من أقسام الوجود في نفسه ـ و ما ليس له وجود لنفسه فلا يمكن أن يكون مقصوداً لنفسه. و الغاية ما هي مقصودة لنفسها، و الفعل مقصود لأجله. فغيره تعالى لا يمكن أن يكون غاية مطلوباً لنفسه.

و هذا كما أنّ غيره تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً، لنفس الدليل. و حاصله: أنّ الفاعل هو الوجود المستقلّ الذي يتقوّم به المعلول و يكون وجوداً عين الربط به، و إذ لا مستقلّ في الوجود غير ذات واجب الوجود، فلا يمكن أن يكون فاعلاً.

٩ـ **قوله ﷺ: «*لأنّه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف و الفتور إليه*»**

إشارة إلى البرهان اللمّيّ المذكور آنفاً.

و لعلّ في تخصيصه بالذكر تلويحاً إلى أن المعتمد عليه إنّما هو البرهان اللّمّيّ المذكور. و أمّا الذي مرّ و أسميناه بالبرهان الإنّيّ فهو، في الحقيقة تأييد لا برهان.

١٠ـ **قوله ﷺ: «*على ما سبقت إليها الإشارة*»**

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

و الأوّل عالم المادّة و القوّة. و الثاني إمّا أن يكون مجرّداً من المادّة دون آثارها، من كيف و كمّ و سائر الأعراض الطارئة[١١] للأجسام المادّيّة؛ و إمّا أن يكون عارياً من المادّة و آثار المادّة جميعاً. و الأوّل عالم المثال. و الثاني عالم العقل.

فالعوالم الكّلّيّة ثلاثة. و هي مترتّبة من حيث شدّة الوجود و ضعفه، و هو ترتّب طوليّ بالعلّيّة و المعلوليّة؛ فمرتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب تعالى بلا واسطة و علّة متوسّطة لما دونها من المثال؛ و مرتبة المثال معلولة للعقل و علّة لمرتبة المادّة و المادّيّات. و قد تقدّمت إلى ذلک إشارة[١٢] و سيجيء توضيحه[١٣].

فمرتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الإمكانيّ و أقربها من الواجب تعالى. و النوع العقليّ منحصر في فرد[١٤]. فالوجود العقليّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربّانيّ الذي في العالم الربوبي الذي فيه كلّ جمال و كمال. فالنظام العقليّ أحسن نظام ممكن و أتقنه، ثمّ النظام المثاليّ الّذي هو ظلّ للنظام العقليّ، ثمّ النظام المادّيّ الذي هو ظلّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسن نظام ممكن و أتقنه.

---

١١ـ **قوله**: ***«سائر الأعراض الطارئة»***

أي: جملة من الأعراض الطارئة. فهي من قبيل القضيّة المهملة. لأنّ من الأعراض الاستعداد، و الفعل، و الانفعال، و هي لا توجد في المجرّدات.

١٢ـ **قوله**: ***«قد تقدّمت إلى ذلک إشارة»***

في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

١٣ـ **قوله**: ***«سيجيء توضيحه»***

في الفصل التاسع عشر.

١٤ـ **قوله**: ***«النوع العقليّ منحصر في فرد»***

لايخفى عليک: أنّ ما استدلّ به على انحصار النوع المجرّد في فرد لا يختصّ بالمجرّد العقليّ، بل يعمّه و الجوهر المثاليّ.

# الفصل الثامن عشر

## في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهيّ [1]

---

١ـ *قوله ﷺ: «في الخير و الشرّ و دخول الشرّ في القضاء الإلهي»*

لمّا أثبت في الفصل السابق عنايته تعالى بخلقه، و استنتج منه أنّ العالم خُلِق على أحسن ما يمكن، كان هناك مظنّة سؤال، و هو أنّه إذا كان العالم مخلوقاً على أحسن صورة، فما هي هذه الشرور المشهودة فيه؟!

فعقد هذا الفصل للإجابة على ذلك السؤال.

و قد تعرّض فيه لأُمور:

أ ـ تعريف الخير و الشرّ.

ب ـ إثبات أنّ الشرّ عدم.

ج ـ أنّ موطن الشرّ هو عالم المادّة.

د ـ أنّ الشرّ من لوازم وجود المادّة.

هـ أنّ الشرور ـ سواء كانت وجوديّة أم عدميّة ـ مغلوبة للخيرات، فترك إيجاد عالم المادّة حذراً عن ما فيه من الشرور، مستلزم للشرّ الكثير.

و ـ فالشرور داخلة في قضائه تعالى دخولاً بالتبع على فرض كونها وجوديّة، و دخولاً بالعرض على ما هو الحقّ من كونها عدميّة.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ الأُمور الثلاثة الأُوَل لا دخل لها في المهمّ المقصود في هذا الفصل بعد ما كان الجواب هو ما جاء في ما بعدها من الأُمور.

نعم! في وجود الشرور إعضال فلسفيّ آخر، و هي شبهة الثنويّة. و حاصلها: أنّ في الوجود خيراً و شرّاً، و هما متضادّان، لا يستندان إلى مبدء واحد؛ فهناك مبدءان: مبدء الخيرات و مبدء الشرور. و لا تندفع إلّا بإثبات أنّ الشرّ عدم. و قد تعرّض المصنّف ﷺ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة لها و لجوابها. فراجع.

⇐

الخير ما يطلبه و يقصده و يحبّه كلّ شيء، و يتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه[٢]. و إذا تردّد الأمر بين أشياء، فالمختار خيرها[٣]. فلا يكون إلّا كمالاً وجوديّاً يتوقّف عليه وجود الشيء، كالعلّة بالنسبة إلى معلولها[٤]، أو كمالاً أوّلاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به و يزول به عنه نقص؛ و الشرّ يقابله، فهو عدم ذات، أو عدم كمال ذات[٥].

---

١ـ قوله ﷺ: «دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ»

أي: كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ، كما في الشفاء و الاسفار؛ فإنّ المقصود من هذا الفصل إثبات عدم دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ إلّا بالعرض؛ كما سيصرّح به في آخر الفصل.

**٢ـ قوله ﷺ: *«الخير ما يطلبه و يقصده و يحبّه كلّ شيء و يتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه»***

يعني: أنّ خير كلّ شيء هو ما يطلبه و يقصده و يتوجّه إليه ذلک الشيء بطبعه. ففي العبارة نوع من القصور.

***قوله ﷺ: «يتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه»***

يريد الإشارة إلى أنّ الخير ليس هو مطلق ما يطلبه الشيء، بل هو ما يطلبه الشيء بطبعه، أي: تستدعيه طبيعته، بالمعنى الأعمّ للاستدعاء الشامل للاقتضاء. فيدلّ أوّلاً على أنّ ما يطلبه الإنسان من الشهوات بما هي شهوات ليس خيراً للإنسان بما هو إنسان، و إنّما هو خير لمرتبة حيوانيّته، فهو خير له بما أنّه حيوان؛ لأنّ الحيوانيّة هي التي تقتضي الشهوة بطبيعتها. و ثانياً أنّ كلّاً من الطلب و القصد و الحبّ ليس بمعناه المتعارف، و إنّما هو بمعنى الاستدعاء الأعمّ، فيشمل الحبّ و القصد الذي يختصّ بذوي الشعور و الإدراک، و استدعاء المعلول لعلّته، و كذا استدعاء الشيء لكمالاته الأُولى و اقتضائه لكمالاته الثانية، الشامل كلّ منها لغير ذوي الشعور أيضاً.

**٣ـ قوله ﷺ: *«فالمختار خيرها»***

أي: فالذي ينتخبه الفاعل و يختاره منها هو الأفضل من ما بينها.

**٤ـ قوله ﷺ: *«كالعلّة بالنسبة إلى معلولها»***

فإنّ العلّة ممّا يطلبه الشيء؛ إذ لولاها لم يمكن أن يكون موجوداً.

**٥ـ قوله ﷺ: *«فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»***

و الدليل على أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، أنّ الشرّ لو كان أمراً وجوديّاً، لكان إمّا شرّاً لنفسه، أو شرّاً لغيره. و الأوّل محال، إذلو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس[٦]، و الشيء لا يقتضي عدم نفسه و لا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه و بينها من الرابطة الوجوديّة[٧]، و العناية الإلهيّة أيضاً توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله.

و الثاني أيضاً محال؛ لأن كون الشّر ـ و المفروض أنّه وجوديّ ـ شرّاً لغيره، إمّا بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لا لذاته و لا لشيء من كمالاته. و الأوّل و الثاني غير جائزين[٨]؛ فإنّ الشرّ حينئذ يكون هو

---

عدم الذات أعمّ من أن يكون عدم ذات نفسه أو عدم ذات علّته، فهو مقابل لقسمين من الخير، و عدم كمال الذات مقابل للقسم الثالث منه.

ثمّ لايخفى عليك: أنّ مقابلة الشرّ للخير لا تقتضي بنفسها أن يكون الشرّ عدماً، إذ التقابل أعمّ من تقابل العدم و الملكة، و لذا عقّبه بإقامة البرهان على أنّ الشرّ عدم.

**٦ـ قوله ﷺ: *«إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس»***

كان الأولى أن يردّد ـ كما في الثاني ـ بين أُمور ثلاثة، ثالثها أن لا يكون الشيء مقتضياً لعدم نفسه و لا لعدم شيء من كمالاته الثانية، و يبطله بأنّ العلم الضروريّ حاصل بأنّ ما لا يوجب عدم نفسه و لا عدم كمال نفسه، لا يكون شرّاً لنفسه. و لعلّه اعتمد في ذلك على ما بيّنه في الثاني، أو على كونه بديهيّاً لا يحتاج إلى بيان.

ثمّ أنّه لايخفى عليك: أنّ ما ذكره في الوجهين الأوّلين من الشقّ الثاني يجري لإبطال الوجهين الأوّلين من الشقّ الأوّل أيضاً و أنّه كان الأولى الاستناد إليهما.

**٧ـ قوله ﷺ: *«لما بينه و بينها من الرابطة الوجوديّة»***

و هي كونه مبدءاً لكمالاته الثانية، كما مرّ في مبحث إثبات الصور النوعيّة. و يستحيل كون الشيء مقتضياً لكمالاته الثانية و مقتضياً لعدمها أيضاً.

**٨ـ قوله ﷺ: *«الأوّل و الثاني غير جائزين»***

عدم ذلک الشيء، أو عدم شيء من كمالاته؛ دون الشيء المعدِم المفروض. و هذا خلف.

و الثالث أيضاً غير جائز[٩]؛ فإنّه إذا لم يعدم شيئاً، لا ذاتاً و لا كمال ذات، فليس يجوز عدّه شرّاً، فالعلم الضروريّ حاصل[١٠] بأنّ ما لا يوجب عدم شيء و لا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً له، لعدم استضراره به. فالشرّ كيفما فرض ليس بوجوديّ، و هو المطلوب.

و يصدِّق ذلک التأمّلُ الوافي في موارد الشرّ من الحوادث؛ فإنّ الإمعان في أطرافها يهدي إلى أنّ الشرّ الواقع عدم ذات، أو عدم كمال ذات. كما إذا قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً[١١]؛ فالضرب المؤثّر الذي تصدّاه القاتل كمال له، و ليس بشرّ؛ و حدّة السيف و كونه قطّاعاً كمال له، و ليس بشرّ؛ و انفعال عنق المقتول و لينته كمال لبدنه، و ليس بشرّ؛ و هكذا. فليس الشرّ إلّا زهاق الروح و بطلان الحياة، و هو عدميّ.

و تبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعرض، كالقاتل و السيف في المثال المذكور.

---

يعني: كون الوجود شرّاً بسبب كونه معدماً إمّا لذات غيره أو لكمال من كمالاته، غير جائز. و ذلک لأنّ الوجود عندئذ لا يكون شرّاً، بل الشرّ بالذات إنّما هو ذلک العدم، فيلزم الخلف.

٩ـ **قوله** ﷺ: ***«الثالث أيضاً غير جائز»***

أي: كون الوجود شرّاً لغيره حالكونه ليس معدماً لذات ذلک الغير و لا لكمال من كمالاته.

١٠ـ **قوله** ﷺ: ***«فالعلم الضروريّ حاصل»***

أي: فإنّ العلم الضروريّ حاصل. فالفاء للسببيّة.

١١ـ **قوله** ﷺ: ***«قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً»***

التقييد بالصبر لإفادة شرّيّته. فإنّ القتل صبراً هو القتل عمداً في غير معركة و لا حرب. قال في لسان العرب: و كلّ من قتل في غير معركة و لا حرب و لا خطأ، فإنّه مقتول صبراً. و مثله في تاج العروس.

فإن قلت[۱۲]: إنّ الألم من الإدراک غير تفرّق الاتّصال[۱۳] الحاصل بالقطع مثلاً، و هو أمر وجوديّ بالوجدان؛ و ينتقض به قولهم: إنّ الشرّ بالذات عدميّ. اللّهمّ إلّا أن يراد به أنّ منشأ الشّرّيّة عدميّ و إن كان بعض الشرّ وجوديّاً.

قلت: أجاب عنه صدرالمتألّهين[۱۴] ﵀ بأنّ الألم إدراک المنافي العدميّ ـ كتفرّق

---

۱۲ـ **قوله** ﵀: ***«فإن قلت»***

ذكره المحقّق الدوانيّ في حاشية التجريد، و لم يتيسّر له دفعه على ما حكاه صدرالمتألّهين﵀ في الأسفار ج۷، ص۶۳.

۱۳ـ **قوله** ﵀: ***«إنّ الألم من الإدراک غير تفرّق الاتّصال»***

قوله: «من الإدراک» خبر «إنّ» و قوله: «غير تفرّق» خبر بعد خبر.

۱۴ـ **قوله** ﵀: ***«قلت: أجاب عنه صدرالمتألّهين»***

لكنّ المصنّف﵀ ردّ على هذا الجواب في تعليقته على الأسفار ج۷، ص۶۳ بوجهين. ثمّ رفع هو الإشكال بأنّ الصورة العلميّة من حيث وجودها ليست بشرّ و لا ألم، و من حيث إنّها تحكي الخارج و تكون عين الخارج الذي هو زوال و عدم، شرّ و ألم، فالشرّ ليس إلّا العدم.

قال﵀: «الظاهر أنّ الجواب لا يفي بدفع الإشكال. أمّا أوّلاً، فلأنّ الإدراک ـ بما هو ـ أعمّ من إدراک الحسّ، و إنّما ذكر قطع العضو من باب المثال، و ما ذكر من دعوى العلم الحضوريّ لا يطّرد في مثل الألم الحاصل من إدراک موت الأحبّاء مثلاً و غيره من العلوم التصديقيّة الخياليّة. و أمّا ثانياً، فلأنّ القول بكون الإدراک الحسّيّ علماً حضوريّاً غير مستقيم مع كثرة الأغلاط الحاصلة في الحسّ إذا قيس المحسوس إلى الخارج. و أمّا رجوع كلّ علم إلى الحضوريّ بوجه، فليس ينفع في دفع الإشكال، فإنّه اعتبار للعلم في حدّ نفسه لابالقياس إلى الخارج. و يمكن دفع أصل الإشكال بأنّ الصورة العلميّة التي يتألّم بها هي من حيث إنّ الإنسان مثلاً مستكمل بها ليس بشرّ و لا ألم، وهو أمر وجوديّ، و من حيث إنّها عين ما في الخارج مثلاً من قطع العضو و زوال الاتّصال أمر عدميّ، و الشرّ و الألم هناک. و كذا في غيره من الأمثلة.» انتهى.

و ردّ عليه أيضاً الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ج۷، ص۶۴ بقوله:

«أقول "المحقّق الدوانيّ لم يجعل المدرک تفرّق الاتّصال فقط، حتّى يقال: لمّا كان المدرک

﴿

الاتّصال و نحوه[15] ـ بالعلم الحضوريّ الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجيّ عند

---

← في العلم الحضوريّ عين الإدراک و التفرّق عدم فالألم عدميّ، فله أن يقول: سلّمنا أنّ الإدراک عين المدرک لو كان العلم حضوريّاً، لكن لانسلّم أنّ المدرک هو تفرّق الاتّصال فقط، و إن كان هو أيضاً مدركاً على نحو إدراک الأُمور العدميّة، بل غير الملائم ـ المتعلّق للإدراک المعتبر في تعريف الألم ـ هو الحالة الوجوديّة الوجدانيّة الموجعة، غير عدم الاتّصال، و لا سيّما إذاكان السبب سوء المزاج. و كيف يكون تلک الحالة الوجدانيّة عدماً و إن كان عدماً للملكة، و العدم بما هو عدم أينما تحقّق لا خبر عنه و لا أثر له، و في تلک الحالة الموذية كلّ الأثر و الخبر؟!» انتهى.

قوله ﷺ: «أجاب عنه صدرالمتألّهين»

في الأسفار، ج٧، ص٦٣ ـ ٦٧ و ج٤، ص١٢٦.

١٥ـ ***قوله ﷺ: «الألم إدراک المنافي العدميّ كتفرّق الاتّصال و نحوه»***

يبدو أنّ الألم و اللذّة أمران غير العلم و الإدراک، و إن كانتا لا تنفكّان عن الإدراک، نظير الحبّ و الطلب و السرور و غيرها.

و على هذا، فإن كان الألم نفس الاضطراب و الانقباض و الخروج عن ما فيه النفس من الاعتدال و الانبساط، فهو أمر عدميّ، من قبيل أعدام الملكات. و إن كان أمراً يستلزم الاضطراب و الانقباض. فهو أمر وجوديّ كاللذّة.

و لعلّ التدقيق في حالات النفس يؤدّي إلى الاحتمال الأخير.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ الألم و إن كان أمراً وجوديّاً، كاللذّة، لكن لانسلّم كونه شرّاً بالذات؛ فإنّ الألم منبّه طبيعيّ و باعث تكوينيّ ينبّه الإنسان و يبعثه على العلاج و التخلّص من مضارّ ما أصابه من سوء، و إنّما يكون شرّاً من جهة ما يترتّب عليه من خروج النفس عن ما عليه من الاعتدال، فالشرّ بالذات هو زوال الاعتدال المعبّر عنه بالاضطراب، و هو أمر عدميّ، و الألم لا يكون إلّا شرّاً بالعرض. قال شيخنا المحقّق دام ظلّه في تعليقته على الكتاب، ص٤٧٢:

«و الأشبه أنّ الشرّ بمعناه العرفيّ يعمّ بعض الأُمور الوجوديّة، كالآلام و الغموم و الجهل المركّب و الملكات الرذيلة، و عليه فلا مناص عن قبول الشقّ الأوّل من الشقّين اللذين ذكرهما المحقّق الدوانيّ، و يكون أحد مصاديقه الألَمُ الذي هو أمر وجوديٌّ بلا ريب، سواء كان من قبيل ←

﴿ الإدراک أو نوعاً آخر من الكيف النفسانيّ. و أمّا معناه التحليليّ الفلسفيّ فينحصر في الأمر العدميّ، ويكون اتّصاف بعض الوجودات به اتّصافاً بالعرض، نظير اتّصاف الماهيّة بالوجود.

و الحاصل: أنّ الألم أمر وجوديٌّ بلا شبهة، و شرّ حقيقيٌّ بالنظر الجليل العرفيّ، و إنّما يكون منشأه زوالَ الراحة الذي هو نقص لكمال النفس في مرتبتها النازلة. لكن بالنظر الدقيق الفلسفيّ يكون الألم شرّاً بالعرض، و أمّا الشرّ بالذات فهو تلک الجهة العدميّة. فالمراد بلفظة «بالذات» في قولهم «العدم شرّ بالذات» هو أنّ الجهة العدميّة هي التي تتّصف أوّلاً و في الرتبة المتقدّمة بالشرّ في النظر التحليليّ العقليّ الدقيق، حيث تتميّز جهته الوجوديّة عن جهته العدميّة. و أمّا ما يقال: «الألم شرٌّ بالذات»، فهو في مقابل اتّصاف بعض اللّذّات بالشرّ من حيث استتباعها لألم أشدَّ، فتفطّن.» انتهى.

و قال الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ج٧، ص٦٥:

«الألم بما هو وجوديّ وجع، و بما هو وجع خير و ليس شرّاً بالذات. و لكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته و بين كونه ملائماً لشيء، فمجرّد عدم الملائمة لشخص، الناشئ من انفعاله و ضعف نفسه لا يخرجه عن الخيريّة، ثمّ كيف يكون ذلک الوجود شرّاً في ذاته و ماهيّته و الحال أنّ كلّ وجود ملائم ماهيّته و مسؤول عينه الثابت؟! و الذي يدلّک دلالة واضحة عليه أنّه لو كانت الآلام شروراً بالذات ـ و الذاتيّ لا يختلف و لا يتخلّف ـ لكانت هذه في علم اللّه تعالى أيضاً شروراً، و لا سيّما أنّ علمه تعالى بها حضوريّ و هو عين المعلوم، و حيث لا يحكم عليها بالشرّيّة هناک ـ لفعّاليّته و كون علمه تعالى فعليّاً و خيراً كلّه، و عدم انفعاله و تأثّره؛ إذلا مادّة و لا ماهيّة له وراء الإنّيّة البحتة ـ علمنا أنّ شرّيّة الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات و وجودات، بل باعتبار الانفعالات و التأثّرات، و هي عدميّات، فثبت أنّ الشرور بالذات أعدام.»

***قوله ﷺ: «كتفرّق الاتّصال»***

يبدو أنّ تفرّق الاتّصال لمّا كان في مرتبة الطبيعة من مراتب النفس، لا تعلم به النفس. إلّا كما تعلم بالأُمور الخارجة عنها، من الجسم و الجسمانيّات، و ذلک بالإبصار أو اللمس. فلا موقع لأن تعلم به علماً حضوريّاً. فالأولى التمثيل بمثل الجهل و العمى.

﴾

العالم، لا بالعلم الحصوليّ[١٦] الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه، لا بوجوده الخارجيّ، فليس عند الألم أمران: تفرّق الاتّصال مثلاً و الصورة الحاصلة منه، بل حضور ذلک الأمر المنافي هو الألم بعينه؛ فهو و إن كان نحواً من الإدراک، لكنّه من أفراد العدم؛ و هو و إن كان نحواً من العدم[١٧]، لكن له ثبوت على حدّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى و النقص و غير ذلک.

و الحاصل أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة ـ التي بحذاء الفصل الأخير[١٨] ـ جامعة لجميع كمالات النوع، واجدة لعامّة القوى البدنيّة و غيرها[١٩]، فتفرّق الاتّصال، الذي هو آفة واردة على الحاسّة، تدرک النفس عنده فقدها كمال تلک القوّة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة، لا في مرتبه البدن المادّيّة.

---

**قوله ﷺ: «كتفرّق الاتّصال و نحوه»**

كالجهل و العمى و....

١٦ـ **قوله ﷺ: «لا بالعلم الحصوليّ»**

فإنّ تصوّر القطع بالعلم الحصوليّ لا يوجب ألماً؛ و إنّما الموجب له وجدان قطع العضو أو الجهل أو العمى و نحوها، الذي هو علم حضوريّ.

١٧ـ **قوله ﷺ: «هو و إن كان نحواً من العدم»**

دفع دخل حاصله: أنّ الألم إذا كان عدماً، فكيف يكون معلوماً بالعلم الحضوريّ، مع أنّ العلم الحضوريّ هو حضور الشيء بوجوده عند العالم؟

١٨ـ **قوله ﷺ: «التي بحذاء الفصل الأخير»**

من قبيل الوصف المشعر بالعلّيّة. فهو تلويح إلى ما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، من أنّ الفصل الأخير تمام ماهيّة النوع، لأنّه محصّل الجنس الذي يحصّله و يتمّمه نوعاً؛ فما أُخذ في أجناسه و فصوله الأُخر على وجه الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

فإذا كانت الصورة بحذاء الفصل الأخير، كانت الصورة أيضاً تمام حقيقة النوع.

١٩ـ **قوله ﷺ: «القوى البدنيّة و غيرها»**

كالعاقلة الّتي ليس فعلها بآلة بدنيّة.

ثمّ إنّ الشرّ لمّا كان هو عدم ذات[٢٠] أو عدم كمال ذات، كان من الواجب أن تكون الذات التي يصيبها[٢١] العدم قابلة له؛ كالجواهر المادّيّة التي تقبل العدم بزوال صورتها التي هي تمام فعليّتها النوعيّة، و أن تكون الذات التي ينعدم كمالها بإصابة الشرّ قابلة لفقد الكمال[٢٢]، أي أن يكون العدم عدماً طارئاً لها، لا لازماً لذاتها، كالأعدام و النقائص[٢٣] اللازمة للماهيّات الإمكانيّة، فإنّ هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحدّه[٢٤].

---

٢٠ـ **قوله** ﷺ: ***«ثمّ إنّ الشرّ لمّا كان هو عدم ذات»***

شروع في إثبات أنّ موطن الشرّ هو عالم المادّة، أعني الأمر الثالث من الأمور الستّة التي يشتمل عليها هذا الفصل.

٢١ـ **قوله** ﷺ: ***«يصيبها»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يصيبه».

٢٢ـ **قوله** ﷺ: ***«و أن تكون الذات التي ينعدم كمالها بإصابة الشرّ قابلة لفقد الكمال»***

لايخفى: أنّ فقد الكمال أعمّ من أن تكون الذات واجدة له، ثمّ يصيبها الشرّ فتفقد ما لها من الكمال، و من أن تكون مستعدّة لكمال و يمنع المانع من فعليّة ذلک الكمال. و بما ذكرنا يظهر أنّ المراد بالعدم الطاري مقابل العدم اللازم، بقرينة المقابلة، لا خصوص ما عرض بعد الوجود، كما يوهم المعنى اللغويّ للطريان.

٢٣ـ **قوله** ﷺ: ***«كالأعدام و النقائص»***

مثال للمنفيّ.

٢٤ـ **قوله** ﷺ: ***«فإنّ هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحدّه»***

فيه: أنّ عدم كمال الذات، و هو الشرّ، أيضاً عدم ملكة، فهو أيضاً على رأيه ﷺ منتزع من مرتبة الوجود. قال في تتمّة الفصل العاشر من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة: «... و أمّا تقابل العدم و الملكة، فللعدم فيه حظّ من التحقّق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أنّ يتّصف بها، فينتزع عدمها منه. و هذا المقدار من الوجود الانتزاعيّ كافٍ في تحقّق النسبة.» انتهى. هذا.

و بهذا تبيّن أنّ عالم التجرّد التامّ لا شرّ فيه؛ إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة بإثبات مبدئها[۲۵]، و لا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقتضيها و هي موجودة لها في بدء وجودها[۲۶].

فمجال الشرّ و مداره هو عالم المادّة، التي تتنازع فيه الأضداد، و تتمانع فيه مختلف الأسباب، و تجري فيه الحركات الجوهريّة و العرضيّة، التي يلازمها التغيّر من ذات

---

ﷺ و لكنّ الحقّ أنّ العدم المضاف ـ و منه عدم الملكة ـ إنّما ينتزع من نفس العدم، و ينسب إلى الوجود لمقارنة الوجود للعدم المنتزع عنه.

قوله ﷺ: «فإنّ هذا النوع من الأعدام منتزع من مرتبة الوجود وحدّه»

و لا يمكن للوجود أن يتعدّى حدّ وجوده، فليس له قابليّة لكمال أكثر حتّى يكون فقدانه شرّاً، فالوجود المثاليّ لا يمكنه أن يتعدّى حدّ وجوده و يصير وجوداً عقليّاً. و العقل الثاني لا يمكنه أن يصير عقلاً أوّلاً، و هكذا.

و بعبارة أُخرى: لا يكون في هذه الصور ما فرض من الكمال كمالاً لهذا الوجود حتّى يكون فقدانه شرّاً له.

و إن شئت فقل: إنّ الشرّ عدم ملكة الخير، فكلّما لم يكن للموضوع قابليّة لخير، لم يكن فقدانه لذلك الخير شرّاً له.

**۲۵ـ قوله ﷺ: *«الثابتة بإثبات مبدئها»***

وصف مشعر بالعلّيّة، فهو تلويح إلى برهان المسألة، و هو أنّ المجرّد مكتفٍ بالفاعل لا يحتاج إلى شيء آخر، فالفاعل علّة تامّة له، و هو هنا الواجب بالذات أو مجرّد آخر واجب وجوده بوجود الواجب، فلا سبيل للعدم إليه.

**۲۶ـ قوله ﷺ: *«و هي موجودة لها في بدء وجودها»***

الواو للحال، و الجملة في محلّ التعليل لسابقتها؛ فإنّ الوجه في عدم إمكان عروض العدم لكمالات المجرّدات الثانية هو أنّ كمالاتها تلك توجد ككمالها الأوّل بمجرّد علّتها الفاعليّة، لا تحتاج إلى قوّة و استعداد و معدّ و عدم عروض مانع. و إذا كان الفاعل علّة تامّة و وجود المعلول واجب عند وجود العلّة التامّة، فلا سبيل لعروض العدم لكمالاتها الثانية، حيث لا سبيل للعدم إلى الفاعل الواجب الذي هو علّة تامّة.

إلى ذات، و من كمال إلى كمال.

و الشرور من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة و الكمالات المتنوّعة المتخالفة؛ غير أنّها، كيفما كانت[٢٧]، مغلوبة للخيرات، حقيرة في جنبها، إذا قيست إليها.

و ذلک أنّ الأشياء ـ كما نقل عن المعلّم الأوّل ـ من حيث الخيرات و الشرور المنتسبة إليها، على خمسة أقسام: إمّا خير محض، و إمّا شرّ محض، و إمّا خيرها غالب، و إمّا شرّها غالب، و إمّا متساوية الخير و الشرّ.

والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما:

الأوّل: الذي هو خير محض، و هو الواجب تعالى، الذي يجب وجوده، و له كلّ كمال وجوديّ، و هو كلّ الكمال، و يلحق به المجرّدات التامّة.

و الثالث: الذي خيره غالب؛ فإنّ العناية الإلهيّة توجب وجوده، لأنّ في ترک الخير الكثير شرّاً كثيراً.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض[٢٨] الذي هو بطلان

---

٢٧ـ **قوله ﷺ: «غير أنّها كيفما كانت»**

أي: سواء أكانت عدميّة، كما أثبتناه تبعاً لأفلاطون، أم كان بعضها وجوديّاً، كما يذهب إليه أرسطو.

و ذلک لأنّ المعروف عن أرسطو أنّه كان يجوّز كون بعض الشرور أُموراً وجوديّة.

و ما يأتي من المصنّف ﷺ في آخر الفصل من كونها مقصودة بالتبع و بالقصد الثاني، و كذا ما مرّ منه في الفصل الرابع عشر من قوله: «انّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيتّضح ليست إلّا أُموراً فيها خير كثير و شرّ قليل. و دخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير... على أنّه سيتّضح أيضاً أنّ الوجود من حيث إنّه وجود خير لا غير...» يؤيّد هذا التفسير.

٢٨ـ **قوله ﷺ: «فالشرّ المحض هو العدم المحض»**

لايخفى ابتناء هذا الكلام على انحصار الشرّ في الأعدام، مع أنّه هنا في مقام بيان كيفيّة دخول ←

صرف لا سبيل إلى وجوده، و ما شرّه غالب و ما خيره و شرّه متساويان تأباهما العناية الإلهيّة التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن و أتقنه.

و أنت إذا تأمّلت أيّ جزءٍ من أجزاء الكون، وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه، بطل بذلك النظام الكونيّ، المرتبط بعض أطرافه ببعض، من أصله[٢٩]؛ و كفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب.

و إذ تبيّن أنّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها، فالقصد و الإرادة تتعلّق بالخيرات بالأصالة، و بالشرور اللازمة لها بالتبع و بالقصد الثاني.

و من هنا يظهر أنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهيّ بالقصد الثاني، و إن شئت قلت: بالعرض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلّق بها قصدٌ بالذات.

---

الشرّ في القضاء الإلهيّ و إن قلنا بكون بعض الشرّ وجوديّاً. فكان الأولى أن يأتي بالبيان الذي أتى به في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة من قوله: «و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة، أمّا ما خيره و شرّه متساويان، فإنّ في إيجاده ترجيحاً بلا مرجّح، و أمّا ما شرّه كثير و خيره قليل، فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح، و أمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح» انتهى.

٢٩ـ ***قوله*** ﷺ: ***«المرتبط بعض أطرافه ببعض من أصله»***

وصف مشعر بالعلّيّة، أي بطل النظام الكونيّ من أصله، لارتباط أجزائه بعضها ببعض. و قد مرّ في الفصل الرابع عشر قوله: «ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً و طولاً، يجعل الجميع واحداً يتقيّد بعض أجزائه ببعض في وجوده. فإفاضة واحد منها إنّما يتمّ بإفاضة الكلّ. فليست الإفاضة إلّا واحدة ينال كلّ منها ما في وسعه أن يناله». انتهى.

## الفصل التاسع عشر
## في ترتيب أفعاله و هو نظام الخلقة

قد اتّضح بالأبحاث السابقة[1] أنّ للوجود الإمكانيّ ـ و هو فعله تعالى ـ انقسامات. منها[2] انقسامه إلى ماديّ و مجرّد، و انقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ و مجرّد مثاليّ.
و أشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة[3]:

---

١ـ **قوله**: ***«قد اتّضح بالأبحاث السابقة»***

راجع الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة و الفصل السابع عشر من مرحلتنا الحاضرة.

٢ـ **قوله**: ***«أنّ للوجود الإمكانيّ و هو فعله تعالى انقسامات منها»***

و منها انقسامه إلى خارجيّ و ذهنيّ.
و منها انقسامه إلى كلّيّ و جزئيّ.
و منها انقسامه إلى جوهر و عرض.
و منها انقسامه إلى واحد و كثير.
و منها انقسامه إلى ثابت و متغيّر.
و هكذا. فإنّ كثيراً من التقسيمات الجارية في مطلق الوجود، تجري في الوجود الإمكانيّ أيضاً.

٣ـ **قوله**: ***«أشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة»***

و قد تحصّل ممّا مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة استدلال على وجود هذه العوالم من طريق العلم الحصوليّ؛ حيث إنّ الاحساس يدلّنا على وجود عالم المادّة، و التخيّل يكشف عن وجود عالم المثال، و التعقّل عن عالم العقل.

كما قد استفيد ممّا مرّ في الفصل السابع عشر من هذه المرحلة استدلال على وجودها من طريق النظام الأحسن، حيث تبيّن انحصار الموجود الممكن عقلاً في ثلاثة، و أنّ مقتضى عنايته تعالى أن يوجد جميع هذه الأقسام على أحسن نظام و أتقنه.

عالم التجرّد التامّ العقليّ.

و عالم المثال.

و عالم المادّة و المادّيّات[۴].

فالعالم العقليّ مجرّد تامّ ذاتاً و فعلاً عن المادّة و آثارها.

و عالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها[۵]، من الأشكال و الأبعاد و الأوضاع و غيرها. ففي هذا العالم أشباح متمثّلة[۶] في صفة الأجسام التي في عالم المادّة و الطبيعة،

---

**قوله ﷺ: «عوالم الوجود الكلّيّة»**

قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، أنّ الكليّة هنا بمعنى السعة الوجوديّة. فراجع.

**قوله ﷺ: «عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة»**

و قد مرّ في الفصل السابع عشر أنّها لا رابع لها عقلاً. فراجع.

**۴ـ قوله ﷺ: «عالم المادّة و المادّيّات»**

المادّة هي الهيولى، و المادّيّات هي الصور المنطبعة في المادّة ـ الجسميّة و النوعيّة ـ و الأعراض، و النفوس.

ولا يخفى: أنّه يطلق كلّ من عالم المادّة و عالم المادّيّات و يراد به عالم المادّة و المادّيّات؛ فهما من قبيل الفقير و المسكين، إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا.

**۵ـ قوله ﷺ: «دون آثارها»**

أي: دون جميع آثارها، بخلاف عالم العقل؛ فإنّ عالم العقل مجرّد عن جميع آثار المادّة، و أمّا عالم المثال، فهو و إن كان مجرّداً عن القوّة و الاستعداد و التغيّر و الحركة، إلّا أنّه مشتمل على بعض آثار المادّة من الشكل و الوضع و المقدار و غيرها.

ف«آثارها» جمع مضاف ظاهر في العموم؛ إلّا أنّ وقوعه في سياق النفي يوجب تعلّق النفي بعمومه؛ فهو نفي العموم لا عموم النفي.

**۶ـ قوله ﷺ: «أشباح متمثّلة»**

في نظام شبيه بنظامها الذي في عالم المادّة. و إنّما الفرق بينه و بين النظام المادّيّ أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض، بالترتّب الوجوديّ، لا بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أُخرى[٧] بالخروج من القوّة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادّة. فحال الصور المثاليّة، في ما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض، حال صورة الحركة و التغيّر في الخيال، و العلم مجرّد مطلقاً. فالمتخيّل من الحركة علم بالحركة، لا حركة في العلم، و علم بالتغيّر، لا تغيّر في العلم.

و عالم المادّة لايخلو ما فيه من الموجودات من تعلّق مّا بالمادّة[٨] و تستوعبه الحركة و التغيّر، جوهريّة كانت أو عرضيّة.

و إذ كان الوجود بحقيقته الأصيلة حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة في الشدّة و

---

الشَبَح: ما بدا لک شخصه غير جليّ من بُعد. و شبح الشيء: ظلّه و خياله. كذا في المعجم الوسيط.

و سمّي عالم المثال عالم الأشباح لكون موجوداتها ذات مقدار و شكل من دون أن تكون لها مادّة، فهي كأظلال لما في عالم المادّة من الأجسام. و من هنا سمّي عالم الأظلّة أيضاً.

٧ـ **قوله ﷺ: *«بتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أُخرى»***

الفرق بين الصورة و الحال ـ بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما وجود ناعت موجود لغيره ـ أنّ الأوّل جوهر و الثاني عرض.

٨ـ **قوله ﷺ: *«لا يخلو ما فيه من الموجودات من تعلّق مّا بالمادّة»***

فإنّها لاتخلو عن أحد أقسام أربعة:

أـ الهيولى و هي نفس المادّة.

ب ـ الصور المنطبعة، و هي الصورة الجسميّة و الصور النوعيّة المنطبعة في المادّة.

ج ـ الأعراض، آثار الصور النوعيّة، و هي حالّة في المادّة.

د ـ النفوس، و هي جواهر مجرّدة ذاتاً متعلّقة بالمادّة فعلاً.

**قوله ﷺ: *«لا يخلو ما فيه»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

الضعف و الشرف و الخسّة، تتقوّم كلّ مرتبة منها بما فوقها، و تتوقّف عليها بهويّتها[٩]، يستنتج من ذلک:

أوّلاً: أنّ العوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً بالسبق و اللحوق، فعالم العقل قبل عالم المثال، و عالم المثال قبل عالم المادّة، وجوداً. و ذلک لأنّ الفعليّة المحضة التي لا تشوبها قوّة و لا يخالطها استعداد أقوىٰ و أشدّ وجوداً ممّا هو بالقوّة محضاً، كالهيولى الأُولىٰ، أو تشوبه القوّة و يخالطه الاستعداد، كالطبائع المادّيّة؛ فعالما العقل و المثال يسبقان عالم المادّة.

ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً و أوسع وجوداً و أبسط ذاتاً من المثال، الذي تصاحبه آثار المادّة[١٠] و إن خلا عن المادّة، و من المعلوم أنّ الوجود كلّما كان أقلّ حدوداً و أوسع و أبسط، كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم و أسبق و أعلىٰ، و من أعلى المراتب التي هي مبدء الكلّ أقرب؛ فعالم العقل أقدم و أسبق وجوداً من عالم المثال.

و ثانياً: أنّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب علّيّ[١١]، لمكان السبق و

---

٩ـ **قوله** ﷺ: ***«تتوقّف عليها بهويّتها»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يتوقّف».

١٠ـ **قوله** ﷺ: ***«أبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادّة»***

لعدم محدوديّته إلّا بماهيّة جوهريّة، بخلاف عالم المثال، المحدود مع ذلک بحدود هي ماهيّات عرضيّة، كالشكل و الوضع و المقدار و غيرها.

**قوله** ﷺ: ***«المثال الذي تصاحبه آثار المادّة»***

أي: آثار من المادّة، كما مرّ.

١١ـ **قوله** ﷺ: ***«ترتيب علّيّ»***

لايخفى عليک: أنّ السبق و اللحوق المذكورين في الأمر الأوّل ـ و هما السبق و اللحوق بالشرف و الخسّة ـ لا يفيدان بمجرّدهما العلّيّة و المعلوليّة، لعدم دلالة العامّ على الخاصّ، و لكن

ﷺ

التوقّف الذي بينها[١٢]، فعالم العقل علّة لعالم المثال، و عالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة[١٣].

و ثالثاً: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكلّ منها وجوداً[١٤]؛ و ذلک لما تقدّم[١٥] أنّ كلّ علّة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلىٰ و أشرف؛ ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاهي نظام عالم المادّة و هو أشرف منه، و في عالم العقل ما يطابق

---

تثبت العلّيّة بضميمة ما سيبيّنه في الفصل التالي، من عدم صدور الكثير عن الواحد، و انحصار النوع المجرّد في فرد.

١٢ـ *قوله*: *«لمكان السبق و التوقّف الذي بينها»*

فإنّ الأخسّ من مراتب التشكيک لا يتحقّق ما لم يتحقّق الأشرف منها.

و إن شئت فقل: إنّ السنخيّة بين العلّة و المعلول تقتضي كون كلّ مرتبة معلولة لسابقتها و علّة للاحقتها.

١٣ـ *قوله*: *«و عالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة»*

على مبنى الجمهور القائلين بأنّ كلّ مرتبة من مراتب التشكيک علّة موجدة للاحقتها، كما أنّها معلولة لسابقتها.

و أمّا في النظر الدقيق، فلا مفيض غيره تعالى؛ و مايسمّى فاعلاً غيره تعالى إنّما هو فاعل بمعنى «ما به الوجود»، لا بمعنى «ما منه الوجود».

١٤ـ *قوله*: *«بما يليق بكلّ منها وجوداً»*

فانظر إلى المعاني الموجودة في الذهن، كيف تتنزّل في الأصوات و تصير كلمات و ألفاظ تدلّ عليها. فالألفاظ و العبارات التي يتكلّم بها المتكلّم هي نفس المعاني و المفاهيم الموجودة في ذهنه، و المعاني مجرّدة ثابتة، و الألفاظ مادّيّة متغيّرة سيّالة الوجود. فكذلک الوجود المادّيّ لزيد مثلاً هو نفس وجوده المثاليّ في كمالاته و أوصافه، و لكن لوجود كلّ منهما ما يخصّه من الأحكام و الصفات. و هكذا القياس في وجوده المثاليّ بالنسبة إلى وجوده العقليّ.

و قد مرّ آنفاً أنّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض بالترتّب الوجوديّ بينها، لا بالتغيّر.

١٥ـ *قوله*: *«لما تقدّم»*

في الفصل التاسع من المرحلة الثامنة.

نظام المثال، لكنّه موجود بنحو أبسط و أشرف و أجمل منه، و يطابقه النظام الرّبّانيّ الذي في العلم الربوبيّ[١٦].

و رابعاً: أنّه ما من موجود ممكن، مادّيّ أو مجرّد، علويّ أو سفليّ، إلّا هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه[١٧]، يحكِي بما عنده من الكمال الوجوديّ كمال الواجب تعالىٰ.

---

١٦ـ **قوله**: *«النظام الربّانيّ الذي في العلم الربوبيّ»*

و علمه تعالى عين ذاته. و ذاته تعالى ـ لكونها علّة لجميع ماسواها ـ واجدة لكلّ وجود و كمال وجوديّ، فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلّا و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف، غير متميّز بعضها عن بعض، لمكان الصرافة و البساطة، كما قد مرّ في الفصل الحادي عشر.

و من هنا عبّر في الفصل السابع عشر بالعالم الربوبيّ بدل العلم الربوبيّ.

١٧ـ **قوله**: *«هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه»*

قوله «من جميع الوجوه» حال من قوله: «هو». يعني: أنّ كلّ ممكن فهو من جميع وجوهه آية للواجب، إذ لا وجه له إلّا و هو معلول للواجب، فيكون حاكياً بوجوده و كماله كمال علّته و وجوده.

و لو جعل حالاً من الواجب لفسد المعنى؛ لصيرورة المعنى على ذلك أنّ كلّ ممكن فهو آية لجميع وجوه الواجب. هيهات! أين الثرى من الثريّا؟!

## الفصل العشرون
## في العالم العقليّ و نظامه
## و كيفيّة حصول الكثرة فيه

قد تحقّق في مباحث العلّة و المعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد[1]. و لمّا كان الواجب تعالىٰ واحداً بسيطاً من كلّ وجه ـ لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقليّة و لا خارجيّة[2] ـ واجداً لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيليّاً في عين الإجمال، لا يفيض إلّا وجوداً واحداً بسيطاً، له كلّ كمال وجوديّ[3] ـ لمكان المسانخة بين العلّة و

---

١ـ **قوله**ﷺ: ***«قد تحقّق في مباحث العلّة و المعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»***

لايخفى عليك: ابتناء جميع ما في هذا الفصل على التسليم بالعلّيّة و الإيجاد للموجودات الممكنة. و أمّا على ما ذهب إليه صدرالمتألّهينﷺ ـ و هو الحقّ ـ من أنّه لا مفيض إلّا اللّٰه تعالى و أنّ كلّ ما في الوجود من فيضه المباشر، فإمّا أن ينكر قاعدة الواحد ـ و هو الحقّ ـ أو يقال، كما ذهب إليه صدرالمتألّهينﷺ أيضا: إنّ الفيض واحد، كما أنّ المفيض واحد، و أنّ الفيض غير متناهٍ رابط، كما أنّ المفيض غير متناه مستقلّ.

**قوله**ﷺ: ***«قد تحقّق في مباحث العلّة و المعلول»***

في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

٢ـ **قوله**ﷺ: ***«لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لا عقليّة و لا خارجيّة»***

الكثرة العقليّة هي التركّب من المادّة و الصورة العقليّتين، أو من الجنس و الفصل، أو من الماهيّة و الوجود، أو من الوجود و العدم، أو من الأجزاء المقداريّة.

و الكثرة الخارجيّة هي التركّب من المادّة و الصورة الخارجيّتين، أو التعدّد بأن يكون هناك واجبان أو أكثر.

٣ـ **قوله**ﷺ: ***«له كلّ كمال وجوديّ»***

المعلول[۴] ـ له الفعليّة التامّة من كلّ جهة و التنزّه عن القوّة و الاستعداد؛ غير أنّه وجود ظلّيّ للوجود الواجبيّ، فقير إليه، متقوّم به، غير مستقلّ دونه؛ فيلزمه النقص الذاتيّ، و المحدوديّة الإمكانيّة التي تتعيّن بها مرتبته في الوجود[۵]، و يلزمها الماهيّة الإمكانيّة. و الموجود الذي هذه صفته[۶]، عقل مجرّد ذاتاً و فعلاً متأخّر الوجود عن الواجب تعالى، من غير واسطة، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجوديّة.

ثمّ إنّ الماهيّة لا تتكثّر أفرادها إلّا بمقارنة المادّة[۷]. و الوجه فيه أنّ الكثرة، إمّا أن

---

من غير أن يكون له كلّ الكمال. بخلاف الواجب تعالى، حيث إنّ له كلّ كمال وجوديّ و كلّ الكمال. و ذلک لأنّه تعالى واجد لكلّ كمال بنحو الصرافة و من دون أن يكون له حدّ؛ فإنّ كلّ كمال عين وجوده، و ليس لوجوده حدّ، بخلاف المعلول؛ فإنّ وجوده محدود، و يلزمه كون كمالاته أيضاً محدودة، و إن كان واجداً لجميع الكمالات.

فالعقل الأوّل واجد للحياة و القدرة و العلم و كلّ كمال وجوديّ، و لكن على قدر ما يمكن للمعلول أن يكون واجداً له.

و قد ورد في ماروي عن المعصومين عليهم الصلاة و السلام أنّ «أوّل ما خلق اللّٰه العقل»، و أنّ «أوّل ما خلق اللّٰه نور نبينّا صلوات اللّٰه عليه و آله». و قد جاء في التوقيع الوارد من الناحية المقدسة: «لا فرق بينک و بينها إلّا أنّهم عبادک و خلقک».

**۴ـ قوله ﴿ره﴾: *«لمكان المسانخة بين العلّة و المعلول»***

تلک المسانخة التي قد مرّ في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة أنّها هي الدليل و الأساس لقاعدة الواحد.

**۵ـ قوله ﴿ره﴾: *«مرتبته في الوجود»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مرتبتها في الوجود».

**۶ـ قوله ﴿ره﴾: *«هذه صفته»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «هذه صفتها».

**۷ـ قوله ﴿ره﴾: *«ثمّ إنّ الماهيّة لا تتكثّر أفرادها إلّا بمقارنة المادّة»***

تكون عين الماهيّة[٨]، أو جزئها، أو خارجة منها لازمة لها، أو خارجة منها مفارقة لها. و على التقادير الثلاثة الأُوَل لا يوجد للماهيّة فرد، إذ كلّما وجد فرد لها، كان من الواجب أن يكون كثيراً[٩]، و كلّ كثير مؤلّف من آحاد، و الواحد منها وجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهيّة، و هذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، و هلمّ جرّاً، فيتسلسل و لا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق كثير، فلا يوجد للماهيّة فرد.

فمن الواجب أن تكون الكثرة الأفراديّة أمراً خارجاً من الماهيّة، مفارقاً لها؛ و لحوق المفارق يحتاج إلى مادّة[١٠]؛ فكلّ ماهيّة كثيرة الأفراد فهي مادّيّة، و ينعكس

---

هذه الفقرة متمّمة لسابقتها، و مقدمّة لما يتبعها من بيان كيفيّة حصول الكثرة في عالم العقل.

أمّا كونها متمّمة لسابقتها، فلأنّ قاعدة «الواحد» لمّا لم تكن تثبت إلّا أنّ العلّة الواحدة لا يصدر عنها إلّا سنخ واحد ـ لا شخص واحد ـ من المعلول، و هو أعمّ من أن يكون ذلک المعلول كثيراً بالشخص أو واحداً، تمّمها بالبرهان على أنّ العقل المجرّد لا يمكن أن يتكثّر تكثّراً أفراديّاً. و لذا استنتج من هذه الفقرة قوله: «فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب عقل واحد...».

و أمّا كونها مقدّمة للاحقتها، فلأنّها تبيّن أنّ الكثرة الموجودة في عالم العقل لا يمكن أن تكون كثرة أفراديّة، بل إنّما هي كثرة نوعيّة، سواء أكانت طوليّة أم عرضيّة.

**٨ـ قوله ﷺ: *«أنّ الكثرة إمّا أن تكون عين الماهيّة»***

قد مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل السابع من المرحلة الخامسة أنّ المراد هو أنّ الكثرة إمّا أن تكون باقتضاء من تمام الماهيّة أو جزئها... بدليل تصريحه في تعليقته على الأسفار ج ۶، ص ۶۳، بذلک. فراجع.

**٩ـ قوله ﷺ: *«كان من الواجب أن يكون كثيراً»***

لأنّ الماهيّة ـ و هي الكلّيّ الطبيعيّ ـ موجودة بوجود فردها، فإذا كانت الماهيّة تستلزم الكثرة ـ لاقتضائها بذاتها أو بجزء ذاتها أو بلازم ذاتها الكثرة ـ لم ينفکّ الفرد عن الكثرة.

**١٠ـ قوله ﷺ: *«لحوق المفارق يحتاج إلى مادّة»***

عكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهيّة غير مادّيّة ـ و هي المجرّدة وجوداً ـ لا تتكثّر تكثّراً أفراديّاً، أي إنّ كلّ مجرّد فنوعه منحصر في فرد، و هو المطلوب.

نعم: يمكن الكثرة الأفراديّة في العقل المجرّد[11] فيما لو استكملت أفراد من نوع مادّيّ ـ كالإنسان[12] ـ بالسلوك الذاتيّ و الحركة الجوهريّة من نشأة المادّة و الإمكان[13] إلى نشأة التجرّد و الفعليّة الصرفة، فتستصحب التميّز الفردي الذي كان

---

لأنّه يتوقّف على استعداد الماهيّة لذلك، و لا استعداد إلّا في المادّة، لأنّ الحامل للاستعداد إنّما هي المادّة فقط.

١١ـ **قوله** ﷺ: «*نعم يمكن الكثرة الأفراديّة في العقل المجرّد*»

دفع دخل حاصله: أنّه لو امتنعت الكثرة الأفراديّة في الأنواع المجرّدة، فما تقولون في أفراد الإنسان بعد انتقالهم بالموت إلى عالم المثال و العقل، فإنّها أفراد لنوع واحد و هي مجرّدة عن المادّة. هذا.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الإشكال إنّما يتمشّى على القول بكون الإنسان ماهيّة نوعيّة، كما هو المشهور. و أمّا على كونه جنساً تندرج تحته أنواع ـ حيث إنّ أفراد الإنسان تختلف في بدء تكوّنها من جهة الاستعداد و القابليّة و الملكات، فإنّ الشرائط الموجودة في غذاء الوالدين و أبدانهما و ما كانا ينويان من النيّات و ما حصلا عليه من الأخلاق و الملكات، بل الظروف الموجودة للأجداد و أجداد الأجداد، كلّها مؤثّرة في قابليّتها و استعدادها. و أيضاً النيّات و الأفعال و الملكات الحاصلة منها بعد ورودها الدنيا كلّها مؤثّرة في بناء جوهرالإنسان و ذاته. قال أميرالمؤمنين صلوات اللّه و سلامه عليه: «النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضّة» ـ فلا موقع لهذا الإعضال حتّى يحتاج إلى حلّه و دفعه.

١٢ـ **قوله** ﷺ: «*كالإنسان*»

و كالجنّ.

١٣ـ **قوله** ﷺ: «*من نشأة المادّة و الإمكان*»

أي: الإمكان الاستعداديّ، الذي هو نفس الاستعداد و غيره اعتباراً؛ فإنّه إذا نسب إلى المستعدّ، سمّي استعداداً؛ و إذا نسب إلى المستعدّ له، سمّي إمكاناً استعداديّاً.

لها[١٤] عند كونها في أوّل وجودها في نشأة المادّة و القوّة[١٥].

فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب تعالى، عقل واحد، هو أشرف موجود ممكن، و أنّه نوع منحصر في فرد. و إذ كان أشرف و أقدم في الوجود، فهو علّة لما دونه، و واسطة في الإيجاد. و أنّ فيه أكثر من جهة واحدة تصحّح صدور الكثير منه[١٦]؛ لكنّ الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدّاً يصحّ به صدور ما دون النشأة العقليّة[١٧] بما فيه من الكثرة البالغة؛ فمن الواجب أن يترتّب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.

و تتصوّر هذه الكثرة على أحد وجهين: إمّا طولاً و إمّا عرضاً[١٨].

---

١٤ـ **قوله** ﷺ: **«فتستصحب التميّز الفرديّ الذي كان لها»**

فإنّ حصول ذلک التميّز و حدوثه و إن كان متوقّفاً على الاستعداد، إلّا أنّ بقاءه لايتوقّف عليه. كيف و الاستعداد يبطل بتحقّق الفعليّة المستعدّ لها؟!

**قوله** ﷺ: **«فتستصحب»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيستصحب».

١٥ـ **قوله** ﷺ: **«كونها في أوّل وجودها في نشأة المادّة و القوّة»**

لايخفى عليک: أنّ المراد من أوّل وجودها هنا جميع مدّة وجودها في عالم المادّة باعتبار كون عالم المادّة أوّل نشأة تتكوّن فيها. و ذلک لأنّ اكتساب الصفات و الملكات ممكن في جميع أيّام عمرها في ذلک العالم.

١٦ـ **قوله** ﷺ: **«تصحّح صدور الكثير منه»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تصحّ».

١٧ـ **قوله** ﷺ: **«صدور ما دون النشأة العقليّة»**

عبّر ﷺ بما دون النشأة العقليّة حتّى يقبل الانطباق على مذهب المشّاء المنكر لعالم المثال و على مذهب غيرهم الذين يعتقدون بوجود عالم المثال، و هكذا في ما يأتي.

١٨ـ **قوله** ﷺ: **«تتصوّر هذه الكثرة على أحد وجهين إمّا طولاً و إمّا عرضاً»**

فالأوّل، و هو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثمّ عقل و هكذا؛ و كلّما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتّى ينتهي إلى عقل تتحقّق به جهات من الكثرة تفي[19] بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل. فهناك أنواع متباينة من العقول، كلّ منها منحصر في فرد؛ و هي مترتّبة نزولاً، كلّ عالٍ أشدّ و أشرف ممّا هو بعده، و علّة فاعلة تامّة الفاعليّة له؛ لما أنّ إمكانه الذاتيّ كافٍ في صدوره[20]. و آخر هذه العقول علّة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. و هذا الوجه هو الذي يميل إليه المشّاؤون[21]

---

↩ اسم الإشارة يشير إلى مشار إليه مذكور حكماً، لا لفظاً و لا معنى. حيث إنّه بعد ما أثبت في الفقرة السابقة امتناع الكثرة الأفراديّة في المفارق، فهم منه أنّ الكثرة المتصوّرة فيه إنّما هي الكثرة النوعيّة. فالمشار إليه هي الكثرة النوعيّة.

يدّل على ذلک قوله في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة في هذا المقام:

«ثمّ إنّه، لمّا استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة، فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة، كلّ نوع منها منحصر في فرد. و يتصوّر ذلک على أحد وجهين: إمّا طولاً، و إمّا عرضاً. و الكثرة طولاً: أن يوجد هناک عقل ثمّ عقل إلى عدد معيّن، كلّ سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً. و الكثرة عرضاً: أن توجد هناک أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض و لا معلولاً، و هي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها.» انتهى.

قوله ﷺ: «على أحد وجهين، إمّا طولاً و إمّا عرضاً»

على سبيل منع الخلوّ.

١٩ـ***قوله ﷺ: «تفي»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يفي».

٢٠ـ***قوله ﷺ: «لما أنّ إمكانه الذاتيّ كافٍ في صدوره»***

تعليل لكون الفاعل علّة تامّة.

٢١ـ***قوله ﷺ: «هذاالوجه هو الذي يميل إليه المشّاؤون»***

↩

يعني: أنّ انحصار كثرة العقول في الكثرة الطوليّة هو الّذي... . و ذلک لأنّ الكثرة الطوليّة ممّا يعتقد بها الإشراقيّون أيضاً، كما يدلّ على ذلک الفقرة الآتية من كلامه، و إنّما الفرق بين الطائفتين في إثبات العقول العرضيّة و عدمه.

***قوله ﷺ: «هو الذى يميل إليه المشّاؤون»***

حاصل مذهبهم على مايستفاد من الفصلين الرابع و الخامس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء و مثله النجاة، ص ٦٤٩:

أ ـ أنّ الواجب تعالى لكونه واحداً بسيطاً، و ليس ذا جهات كثيرة لايصدر منه إلّا واحد هو وجود العقل الأوّل.

ب ـ و لكنّه يلزمه جهات كثيرة هي: تعقّله للواجب تعالى، و تعقّله وجوب وجوده الحاصل له من اللّه تعالى، و تعقّله إمكان وجوده في ذاته.

ج ـ و ليست الجهات هذه معلولة له تعالى؛ لأنّ إمكانه ثابت له بذاته لا يحتاج إلى سبب، و تعقّله الواجب تعالى و تعقّله ذاته لازمان لوجوب وجوده الحاصل له من اللّه تعالى.

د ـ الكثرة المذكورة توجب إمكان صدور المعلولات الكثيرة من العقل الأوّل.

هـ ـ فبتعقّله الواجب تعالى يصدر منه وجود العقل الثاني، و بتعقّله وجوب ذاته بالواجب يصدر منه وجود صورة الفلک الأقصى، و هي نفسه، و بتعقّله إمكان ذاته يصدر منه جرم الفلک الأقصى، و هكذا إلى العقل التاسع الذي يصدر منه العقل العاشر ـ العقل الفعّال ـ و فلک القمر بنفسه و جرمه.

و ـ لا يجب أن يذهب الأمر إلى غير النهاية حتّى يكون تحت كلّ مفارق مفارق؛ لأنّهم يقولون إنّه إن ثبت هناک كثرة كانت مستندة إلى الجهات المذكورة، و لا ينعكس، حتّى يلزم أن توجد مثل الكثرة المذكورة عن كلّ عقل.

ز ـ و الأجسام العنصريّة لمّا كانت كائنة فاسدة لم يجز أن يكون العقل وحده سبباً لوجودها.

ح ـ فما به الاتّفاق في الأجسام و هي المادّة توجد بإعانة من الحركة المستديرة التي في الأفلاک التي هي ما به اتّفاقها، و ما به الاختلاف فيها و هي الصور المختلفة توجد بإعانة من

في ما صوّروه من العقول العشرة، و نسبوا إلى آخرها المسمّىٰ عندهم بالعقل الفعّال[٢٢] إيجاد عالم الطبيعة.

و الثاني، و هو حصول الكثرة عرضاً، بأن تنتهي العقول الطولیّة إلى عقول عرضيّة، لا علّيّة و لا معلوليّة بينها[٢٣]، هي بحذاء الأنواع المادّيّة، يدبّر كلّ منها ما بحذائه من النوع المادّيّ، و بها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة و ينتظم نظامه، و تسمّى هذه العقول أرباب الأنواع[٢٤] و المثل الأفلاطونيّة[٢٥].

---

↩ اختلاف أحوال الأفلاک.

ط ـ و المخصّص لحدوث صورة خاصّة في المادّة هي المعدّات التي تهيّؤها لتلک الصورة.

٢٢ـ **قوله**: ***«المسمّى عندهم بالعقل الفعّال»***

و قد ذكروا في وجه تسميته بالعقل الفعّال تارة أنّه سمّي بذلک لكونه مفيضاً لموجودات عالم المادّة مخرجاً لها من القوّة إلى الفعل، و أخرى أنّه سمّي بذلک لكونه مخرجاً للعقول الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل بإفاضة صورة بعد صورة، و سمّيت العقول الإنسانيّة بالعقول المنفعلة لذلک.

٢٣ـ **قوله**: ***«بأن تنتهي العقول الطوليّة إلى عقول عرضيّة، لاعلّيّة و لا معلوليّة بينها»***

و لا يفرّق في ذلک بين أن يكون في كلّ مرتبة من مراتب العقول الطوليّة عقل واحد أو عقول متكثّرة عرضيّة.

**قوله**: ***«إلى عقول عرضيّة، لا علّية و لا معلوليّة بينها»***

قوله: «لا علّيّة و لا معلوليّة بينها» وصف توضيحيّ للعقول العرضيّة، فهو بمنزلة التعريف لها، حيث إنّ العقول العرضيّة هي التي لاعلّيّة و لا معلوليّة بينها.

ثمّ لايخفى عليک: أنّه لا ينافي كونها عقولاً عرضيّة تفاوتها بالشدّة و الضعف، فمن الممكن أن يكون بعضها أشرف و أشدّ وجوداً من بعض، كربّ نوع الإنسان بالنسبة إلى ربّ نوع الرّماد. فالاختلاف بالشدّة و الضعف أعمّ من الطوليّة.

٢٤ـ **قوله**: ***«تسمّى هذه العقول أرباب الأنواع»***

↩

---

↩ كلّ منها فرد مجرّد لنوع من الأنواع المادّيّة، واجد لجميع الكمالات الممكنة لذلک النوع، يعتني بأمر أفراده المادّيّة، و يدبّرها، و يخرجها من القوّة إلى الفعل.كما سيصرّح بذلک بقوله: «و هو فرد من النوع مجرّد في أوّل وجوده...»

قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة:

«و قد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ و أصحّ الأقوال فيها ـ على ما قيل ـ هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّيّة فرداً مجرّداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلک النوع، يعتني بأفراده المادّيّة، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة.»

**٢٥ـ *قوله ﷺ: «المثل الأفلاطونيّة»***

قال الحكيم السبزواريّ في شرحه على غررالفرائد:

«إنّما سُمّيت تلک العقول المتكافئة مُثُلا، لكونها أمثالاً لما دونها و مثالات و آيات لما فوقها، لأنّها صور أسمائه تعالىٰ و حكايات صفاته، أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقليّة التي في سلسلة القواهر الأعلين، إذ قد علمت أنّ الإشراق العقليّ يحصل منه مثله، كما أنّ إشراق العقل يجعل النّفس مثله. و إنّما نسبت إلى أفلاطون، لأنّ أفلاطون و اُستاذه سقراط كانا يُفرطان في هذا الرّأي، كما في الشفا.» انتهى.

و قال القطب الشيرازى في شرح حكمة الإشراق ص ٢٥١:

«و إنّما سمّيت بها نظراً إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أخفى من الممثّل، و هي أخفى من الصور الهيولانيّة بالنسبة إلينا. و لو نظر إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثّل... كانت الصور النوعيّة المنطبعة أمثلة للصور النوريّة.» انتهى.

***قوله ﷺ: «المثل الأفلاطونيّة»***

المثال الأفلاطونيّ فرد من النوع، مجرّد في أوّل وجوده، له فعليّة في جميع الكمالات الممكنة للنوع، موجد لسائر الأفراد و مخرج لها من القوّة إلى الفعل مدبّر لها. فالحقّ ـ تبعاً لما صرّح به صدرالمتألّهين ﷺ في الفصل التاسع من مباحث الماهيّة من الأسفار ـ أنّه أخصّ من ربّ ↩

و هذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيّون، و ذهب إليه شيخ الإشراق، و اختاره صدرالمتألّهين، و استدلّ عليه بوجوه[٢٦]:

أحدها: أنّ القوى النباتيّة من الغاذية و النامية و المولّدة أعراض[٢٧] حالّة في

النوع و العقول العرضيّة. إذ لا يشترط في ربّ النوع أن يكون مساوياً في الماهيّة لأصنامه، أي لأفراده المادّيّة الّتي تكون تحت ربوبيّته، و كذا في العقول العرضيّة.

٢٦ـ ***قوله: «استدلّ عليه بوجوه»***

يحتمل كونه مبنيّاً للمفعول و للفاعل. و على الثاني فالفاعل ضمير يرجع إلى شيخ الإشراق؛ فإنّ الوجه الأوّل ما أقامه في المطارحات و الآخرين أقامهما في حكمة الإشراق. ولا يخفى: أنّ الاحتمال الأوّل أولى لاستلزام الاحتمال الثاني وقوع الفصل بين الضمير و بين مرجعه بالأجنبيّ.

٢٧ـ ***قوله: «أنّ القوى النباتيّة والغاذية و النامية و المولّدة أعراض»***

قال في الأسفار ج ٢، ص ٥٣ في هذا المقام حكاية عن المطارحات:

«إنّ القوى النباتيّة، من الغاذية و النامية و المولّدة، أعراض. أمّا على رأي الأوائل، فلحلولها في محلّ كيف كان. و أمّا على رأي المتأخّرين، فلحلولها في محلّ يستغني عنها، لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى ـ و إلّا لما صحّ وجود العناصر و الممتزجات العنصريّة ـ و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى، لزم أن تكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً.» انتهى.

و لكن ردّ الحكيم السبزواريّ على كونها أعراضاً على رأي المتأخّرين، حيث قال في تعليقة له على هذا الكلام:

«فيه نظر لأنّ تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيّة، لجواز الاحتياج في التنوّع، و العرض هو الحالّ في المحلّ المستغني في الوجود و النوعيّة جميعاً عن ذلك الحالّ، و لذا قال المشّاؤون بجوهريّة الصور النوعيّة. يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ في إلهيّات الشفاء: الموجود على قسمين: أحدهما الموجود في شيء آخر ـ ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والتنوّع وجوداً ـ لاكوجود جزء منه، من غير أن يصحّ مفارقته لذلك الشيء، و هو الموجود في موضوع. و الثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة، و هو الجوهر.» انتهى.

جسم موضوعها، متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله[٢٨]، فاقدة للعلم و الإدراك، فمن المحال أن تكون هي المبادئ[٢٩] الموجدة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها و

---

٢٨ـ **قوله ﷺ: «متغيّرة بتغيّره متحلّلة بتحلّله»**

قال في الأسفارج ٢، ص ٥٣ في هذاالمقام، حكاية عن المطارحات:

«و إذاكانت هذه القوى أعراضاً، فالحامل لها إمّا الروح البخاريّ أو الأعضاء. فإن كان هو الروح الّذي هو دائم التحلّل و التبدّل، فتتبدّل القوى الحالّة بتبدّل محالّها. و إن كان الأعضاء، و ما من عضو منها إلّا و للحرارة ـ سواءأكانت غريزيّة أو غريبة عنها ـ عليها سلطنة، فالأجسام النباتيّة لاشتمالها على رطوبة و حرارة شأنها تحليل الرطوبة، فتتبدّل أجزاؤها و تتحلّل دائماً، فإذا بطل جزء من المحلّ بطل ما فيه من القوّة، و يتبدّل الباقي بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبدل و المستبقي له زماناً يمتنع أن يكون هو القوّة و الأجزاء الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، و كذا الحافظ و المستبقي له لا يجوز أن يكون القوّة و الأجزاء الّتي ستحدث بعد ذلك، لأنّ وجودها بسبب المزاج، فهي فرع عليه، و الفرع لا يحفظ الأصل؛ و لأنّ القوّة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورَد عليه خلالا تستلزم تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة، و تسدّ بالغذاء ما يحلّل منه، و تلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيّات و الجهات. فهذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط المستحسنة، لا يمكن صدورها عن طبيعة قوّة لا إدراک لها و لا ثبات في النبات و الحيوان.» انتهى.

٢٩ـ **قوله ﷺ: «فمن المحال أن تكون هي المبادئ»**

ذكر في وجه الاستحالة وجهين:

أحدهما: تغيّر القوى المذكورة و عدم ثباتها، حيث إنّها بذلک تتبدّل في كلّ آن، فالمبدء للأفعال يمتنع أن يكون هو الأجزاء السابقة الباطلة، لامتناع تأثير المعدوم، و يمتنع أيضاً أن يكون هو الأجزاء الحادثة، لتقدّم الأفعال عليها، و المتأخّر لايكون علّة للمتقدّم.

و ثانيهما: فقدانها للعلم و الإدراک. فإنّ هذه الأفاعيل المختلفة، مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط الجميلة، لا يمكن صدورها عن

⇦

الأفعال المختلفة و الأشكال و التخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها، مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن المحيّر للعقول، فليس إلّا أنّ هناك جوهراً عقليّاً مجرّداً يعتني بها و يدبّر أمرها و يهديها إلى غاياتها في الوجود.

و فيه: أنّ هذا الدليل لو تمّ[٣٠] دلّ على أنّ هذه الأعمال العجيبة و النظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقليّ ذي علم، و أمّا قيامها[٣١] بجوهر عقليّ مباشر لا واسطة بينه و بين الجسم النباتيّ، فلا؛ فمن الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقليّ إلى الصورة الجوهريّة التي بها يتحقق نوعيّة النوع، و فوقها العقل الفعّال الذي هو آخر سلسلة العقول الطوليّة.

الثاني: أنّ الأنواع الطبيعيّة المادّيّة، بما لها من النظام الجاري فيها دائماً، ليست موجودة عن اتّفاق[٣٢]، فالأمر الاتّفاقيّ لا يكون دائميّاً ........................

---

↰ طبيعة قوّة لا إدراك لها.

و لكن يمكن الردّ على كلا الوجهين:

أمّا الأوّل ـ بعد الالتفات إلى أنّ القوى المذكورة جواهر لاأعراض، و أنّها سيّالة في وجوداتها بمقتضى الحركة الجوهرية ـ فبأنّ القوى يكون لها وجود واحد متصل تدريجيّ، فهي مستمرّة باستمرار زمانيّ، فتصلح أن تكون مبادئ للأفعال المذكورة التي هي أيضاً مستمرّة باستمرار زمانيّ.

صرّح بهذا الرّد الحكيم السبزواريّ في تعليقته الرقم ١، على الأسفار، ج ٢، ص ٥٤.

و أمّا الثاني، فبأنّ القوى لو كانت مبادئ مستقلّة في أفعالها، لم تصلح أن تكون مبادئ لهذه الأفعال المحيّرة للعقول و لا عقل لها و لا إدراك، لكنّها ليست مستقلّة في أفعالها، كما لا تكون مستقلّة في وجودها، بل هي مسخّرة لموجود عالم خبير محيط. «ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير.» الملک ١٤.

٣٠ـ **قوله**: ***«أنّ هذا الدليل لو تمّ»***

لعلّه اشارة إلى ما ذكرنا من عدم تماميّة الدليل.

٣١ـ **قوله**: ***«قيامها»***

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «قيامه».

٣٢ـ **قوله**: ***«ليست موجودة عن اتّفاق»***

↲

و لا أكثريّاً[33]. فلهذه الأنواع علل حقيقيّة، و ليست هي التي يزعمونها من الأمزجة و نحوها[34]؛ إذ لا دليل يدلّ على ذلک[35]، بل العلّة الحقيقيّة، التي يستند إليها كلّ منها، جوهر عقليّ مجرّد و مثال كلّيّ يعتني به و يوجده و يدبّر أمره. و المـراد بكـلّيّته[36]

---

↵ المراد من الاتّفاق هنا هو تحقّق الموجود من دون علّة حقيقيّة، سواء تحقّق من دون علّة أصلاً أم تحقّق بعلّة يكون ترتّبه عليها من دون ارتباط وجوديّ بينهما.

يشهد لما ذكرنا قوله: «فلهذه الأنواع علل حقيقيّة».

**٣٣ـ قوله ﷺ: *«فالأمر الاتّفاقيّ لا يكون دائميّاً و لا أكثريّاً»***

لايخفى عليک: بملاحظة ما مرّ في الفصل الأوّل و الثالث عشر من المرحلة الثامنة أنّ الاتّفاق محال مطلقاً، و لا فرق بين الدائم و أقلّيّ الوجود و غيرهما في ذلک. و إنّما هذه القاعدة موروثة من أرسطو الذي كان يقول بضرورة العلّيّة في غير الأقلّيّ و بالاتّفاق في الأقلّيّ، و أمّا على ما بيّنه المتأخّرون من استحالة الاتّفاق مطلقاً، فلا موقع لهذه القاعدة.

و لكن لايخفى: أنّه لا يضرّ ذلک في الاستدلال؛ و ذلک لابتناء الاستدلال على بطلان الاتّفاق في غير الأقلّيّ، لاعلى جوازه في الأقلّيّ.

**قوله ﷺ: *« فالأمر الاتّفاقيّ»***

أي: فإنّ الأمر الاتّفاقيّ. فالفاء للسببيّة.

**٣٤ـ قوله ﷺ: *«من الأمزجة و نحوها»***

كالشرائط و المعدّات و الصور المسمّاة بالصور النوعيّة.

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ج ١ ط. مصر، ص ٣٦: «إنّ المزاج كيفيّة تحصل من تفاعل كيفيّات متضادّة في أجسام متجاورة.» انتهى. و هو من قسم الكيفيّات الملموسة، كما صرّح بذلک في الأسفار، ج ٨، ص ٤٠.

**٣٥ـ قوله ﷺ: *«إذ لا دليل يدلّ على ذلک»***

بل الدليل قائم على خلافه، فإنّ الأمزجة قابلة للطبائع، و القبول يلازم الفقدان، و فاقد الشيء لا يكون معطياً له.

**٣٦ـ قوله ﷺ: *«المراد بكلّيّته »***

↵

استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّيّة التي يسوقها من القوّة إلى الفعل، لا جواز صدقه على كثيرين.

و فيه: أنّ أفعال كلّ نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعيّة[٣٧]، و لولا ذلك لم يتميّز نوع جوهريّ من نوع آخر مثله، و الدليل على الصورة النوعيّة، الآثار المختصّة بكلّ نوع، التي تحتاج إلى ما تقوم به و تستند إليه، فيكون مبدءاً قريباً لها.

الثالث: أنّ ذلك ممّا تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، و هي قاعدة مبرهن عليها، فإذا وجد ممكن[٣٨] هو أخسّ وجوداً من ممكن آخر، وجب أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه موجوداً قبله، و لا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانيّة مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادّيّ الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانيّة. فوجود الإنسان المادّيّ دليل على وجود مثاله العقليّ قبله. و كذلك الأفراد المادّيّة لكلّ نوع مادّيّ، وجودها دليل على وجود ربّ نوعها

---

↩ فهذا معنى رابع للكلّيّ، هو استواء النسبة الوجوديّة لموجود إلى موجودات يدبّرها و يعتني بأمرها.

٣٧ـ ***قوله*** ﴿ره﴾: ***«فيه أنّ أفعال كلّ نوع و آثاره مستندة إلى صورته النوعيّة»***

الدليل الثاني لم يكن ناظراً إلى خصوص أفعال الأنواع الطبيعيّة، بل إلى وجودها مع أفعالها المنتهية إلى النظام الجاري فيها. كما ينادي بذلك كلماته في شرح حكمة الإشراق، ص ١٩٥ و كذا كلمات صدر المتألّهين في الأسفار ج ٢، ص ٥٦ و في الشواهد الربوبيّة، ص ١٦٨. فكان الأولى في الجواب التعرّض لكليهما، فيقال: أمّا وجود الأنواع الطبيعيّة، فهي و إن كانت مستندة إلى جوهر مجرّد مفيض لها، إلّا أنّ الحجّة لا تكفي لإثبات كونه في كلّ نوع عقلاً عرضيّاً يخصّ النوع، فلعلّه عقل واحد ينتهي إليه أمر عامّة الأنواع. و أمّا أفعالها و آثارها فهي مستندة إلى صورها النوعيّة، و فوقها العقل الأخير المسمّى عندهم بالعقل الفعّال.

٣٨ـ ***قوله*** ﴿ره﴾: ***«فإذا وجد ممكن»***

الفاء للسببيّة، و مدخولها تعليل لقوله: «تقتضيه»؛ فإنّه كبرى البرهان، قدّمت على صغراه، أعني قوله: «و لا ريب أنّ الإنسان الذي هو بالفعل» إلى آخره.

قبلها، و هو فرد من النوع، مجرّد في أوّل وجوده[٣٩]، له فعليّة في جميع كمالات النوع، مخرج لسائر الأفراد من القوّة إلى الفعل، مدبّر لها.

و فيه: أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط[٤٠] بكون الأخسّ و الأشرف

---

**٣٩ـ قوله ﷺ: «مجرّد في أوّل وجوده»**

بخلاف أفراد الإنسان المادّيّة ـ مثلاً ـ حيث يكون تجرّدها في آخر وجودها.

**٤٠ـ قوله ﷺ: «فيه أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»**

حاصل الجواب: أنّ أمر القاعدة دائر في ما نحن فيه بين عدم الجريان و بين الجريان غير المجدي. و ذلک لأنّه إن اشترط في جريان القاعدة كون الأشرف و الأخسّ داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة فهي غير جارية هنا؛ لأنّه لم يحرز كون الأشرف فرداً للماهيّة التي تكون الأفراد المادّيّة أفراداً لها، حيث إنّ غاية ما في محلّ الكلام هو صدق النوع على المجرّد المفروض، و لكن مجرّد الصدق لا يقتضي كونه فرداً لذلک النوع، و كون حمل النوع عليه من قبيل الحمل الشائع، إذ يحتمل كونه من نوع آخر، و إنّما يحمل النوع عليه بحمل الحقيقة و الرقيقة. و إن لم يشترط فيها ذلک جرت القاعدة لكنّها لاتجدي القائل بأرباب الأنواع، لأنّ القاعدة إنّما تثبت وجود كمال الأفراد المادّيّة في عالم أعلى بنحو أعلى و أشرف، أعمّ من أن يكون ما في ذلک العالم فرداً من ماهيّة الأخسّ ـ كما يريده المستدلّ ـ أم لا، و أعمّ من أن يكون لكلّ نوع ربّ يختصّ به أو تكون كمالات جميع الأنواع موجودة بوجود واحد. و العامّ لا يدلّ على الخاصّ.

**قوله ﷺ: «فيه أنّ جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»**

كما هو المشهور عند المعتبرين للقاعدة. و إن كان المصنّف ﷺ لا يرتضيه ـ تبعاً لصدرالمتألّهين ﷺ ـ كما سيصرّح بذلک في التنبيه. قال صدرالمتألّهين ﷺ في الأسفار ج ٧، ص ٢٤٧ـ٢٤٨:

«تنبيه عرشيّ: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة أن يراعى في جريانها شرطان: أحدهما: استعمالها في متّحدي الماهيّة للشريف و الخسيس، دون غيره. و الثاني: استعمالها في ما فوق الكون و الإبداعيّات، دون ما تحت الكون و ما في عالم الحركات. و لمّا كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا تتفاوت أفرادها في ذاتها إلّا بالكمال و النقص في نفس حقيقته المشتركة تتكثّر بهما الماهيّات نوعاً، أو في عوارضها بأمور خارجة تتكثّر بها أفراد ماهيّة واحدة شخصاً ـ والثاني

←

داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، حتّى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته[٤١]، و مجرّد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك

---

لا يكون إلّا في عالم الحركات و الاستعدادات ـ فالقاعدة جارية في إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخسّ و إن لم يكونا جميعاً تحت ماهيّة واحدة نوعيّة، لأنّ اتّحادهما في طبيعةالوجود ـ و هي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة ـ يكفي في جريان القاعدة في إثبات أنّ الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأخسّ، و أنّ كلّ مرتبة من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادرة عن الحقّ الأوّل جلّ ذكره.

و أمّا الشرط الثاني، فيجب مراعاته ضرورة، لئلاّ يرد أنّ القاعدة لو كانت حقّة لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف و أكمل له، و ليس الأمر كذلك؛ فانّ أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقليّة و الحسّيّة مع أنّ حصولها لهم أشرف و أكمل من عدم حصولها لهم.» انتهى.

***قوله ﴿﴾: «جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط»***

حكم أوّلاً بكون الجريان مشروطاً بذلك بتّاً مع أنّه سيتعرّض لاحتمال عدم كونه مشروطاً بذلك بقوله: «و أمّا لو لم يشترط...» لوجهين:

الأوّل: أنّ جريانها عند المستدلّ ـ و هو شيخ الإشراق ـ مشروط بذلك. الثاني: أن الاستدلال بالقاعدة إنّما يفيد لإثبات وجود المثل و العقول العرضيّة إن سلّم اشتراط جريانها بذلك، و إلّا فلا تفيد لإثبات المُثل، و إن كان جارياً في المقام، كما سيصرّح بذلك في التنبيه الآتي بعد بيان الحجّتين.

***٤١ـ قوله ﴿﴾: «حتّى يدلّ وجود الأخسّ في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيّته»***

قال الحكيم السبزواري ﴿﴾ ـ في تعليقة له على الأسفار ج ٧، ص ٢٤٧ ـ مشيراً إلى اشتراط جريان القاعدة بكون الأخسّ و الأشرف داخلين تحت ماهيّة نوعيّة:

«وجه هذا الاشتراط أمران: أحدهما: أنّ الخسيس لابدّ أن يكون من سنخ الشريف، كما أنّ النور الضعيف ناقص من النور القويّ، و هذا كماله، لا أنّ البياض مثلاً ضعيف أو ناقص من النور، و البياض الشديد كمال البياض الضعيف، و الحرارة الشديدة للضعيفة. و قس عليه.

و ثانيهما: أن يسهل إثبات إمكان الأشرف، لأنّه إذا كان ماهيّته عين ماهيّة الأخسّ و قد وقعت و لم يلزم منه محال، وضح إمكانه، بخلاف ما إذا كان ماهيّته مباينة.» انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ كلام المصنّف ﴿﴾ مسوق لبيان الأمر الثاني.

الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أنّ كلّ علّة موجدة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، و لا يجب مع ذلك أن تكون علّة كلّ شيء متّحدة الماهيّة مع معلولها.

فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء، و انطباقه عليه، لا يكشف عن كونه فرداً لماهيّة الإنسان لمجرّد كونه واجداً لذلك.

و بعبارة أُخرىٰ: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّيّ الذي نعقله[٤٢] لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة، لِمَ لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطوليّة التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة[٤٣]، لوجدانه كمال الإنسان و غيره من الأنواع؟ و الحمل على هذا حمل الحقيقة و الرقيقة، دون الشائع.

و أمّا لو لم يشترط في جريان القاعدة كون الأخسّ و الأشرف داخلين تحت ماهيّة واحدة نوعيّة، فالإشكال أوقع[٤٤].

---

٤٢ـ قوله ﷺ: **«صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّيّ الذي نعقله»**

أي: على علّة أفراد الإنسان المادّيّة، و هو الإنسان الكلّيّ، الذي تصوّرناه في محلّ البحث و حكمنا بوجوده بمقتضى الأدلّة السابقة. فالمراد بالكلّيّة هو استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّيّة التي يسوقها من القوّة إلى الفعل. كما مرّ آنفاً.

٤٣ـ قوله ﷺ: **«في سلسله علل الإنسان القريبة أو البعيدة»**

يمكن أن يكون الترديد من جهة دوران الأمر بين الاعتقاد بوجود عالم المثال و عدمه، فعلى الأوّل يكون العقل المشار إليه ـ و هو العقل الفعّال ـ علّة بعيدة، و على الثاني هو علّة قريبة.

و يمكن أن يكون للدلالة على عدم اختصاص الكلّيّة و صدق الإنسان بخصوص العقل الفعّال، بل هو جارٍ في جميع العقول الطوليّة.

٤٤ـ قوله ﷺ: **«فالإشكال أوقع»**

لأنّه على الوجه السابق كانت القاعدة على تقدير جريانها مجدية لإثبات المدّعى، و أمّا على هذا الوجه، فلا تكون مرتبطة بالمدّعى. فالاستدلال بها من قبيل الاستدلال على الحركة الجوهريّة

**تنبيه:**

قاعدة إمكان الأشرف ـ و مفادها[۴۵]: أنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود[۴۶] من الممكن الأخسّ؛ فإذا وجد الممكن الأخسّ فلابدّ أن يكون الممكن الذي[۴۷] هو أشرف منه قد وجد قبله ـ قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء[۴۸]، و

---

↩ بقاعدة رياضيّة لا ارتباط لها بالحركة الجوهريّة، مثل قاعدة مساواة الزوايا الثلاث من المثلّث لقائمتين.

**۴۵ـ قوله ﷺ: *«مفادها»***

سيظهر لک من مطاوي كلمات صدرالمتألّهين ﷺ عند الاستدلال على القاعدة، و كذا من كلمات المصنف ﷺ فيما استنتجه من الحجّتين عليها، أنّ المراد بإمكان الممكن الأشرف إمكانه الوقوعيّ، لا مجرّد الإمكان الذاتيّ.

إن قلت: الإمكان الذاتيّ في المفارقات المحضة يلازم الإمكان الوقوعيّ.

قلت: كلاّ فإنّ وجود عقل يساوي العقل الأوّل في مرتبة الوجود ممكن بالإمكان الذاتيّ، لكن وقوعه محال، لاستلزامه صدور الكثير عن الواحد.

**۴۶ـ قوله ﷺ: *«أقدم في مراتب الوجود»***

أي: في مراتب الوجود الطوليّة، الّتي كلّ مرتبة سابقة منها علّة للاحقتها، كما يظهر ذلک من تضاعيف ما استدلّ به على هذه القاعدة.

**۴۷ـ قوله ﷺ: *«فإذا وجد الممكن الأخسّ فلابدّ أن يكون الممكن الذي»***

فى جميع النسخ جملة: «فإذا وجد الممكن الأخسّ» ساقطة. والصحيح ما أثبتناه في المتن.

**۴۸ـ قوله ﷺ: *«قد اعتنى بأمرها جمع من الحكماء»***

قال شيخنا المحقّق دام ظلّه في تعليقة له على هذا المقام:

«و أوّل من استعملها هو المعلّم الأوّل في كتاب السماء و العالم، حيث نقل عنه أنّه قال «يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو أكرم»، و تبعه أفلوطين الاسكندرانيّ في «أثولوجيا»، ثمّ الشيخ الرئيس في مواضع من الشفاء و التعليقات، و قد اعتنى بشأنها شيخ الإشراق في التلويحات و المطارحات و حكمة الاشراق، و تبعه الشهرزوريّ في «الشجرة الإلهيّة»، ثمّ أمعن السيّد الداماد و صدرالمتألّهين في تحقيقها و دفع ما استشكل عليها.» انتهى.

بنوا عليها عدّة من المسائل.

و قد قرّر الاستدلال عليها صدرالمتألّهين‏ؒ[٤٩]، بأنّ الممكن الأخسّ إذا وجد عن الباري جلّ ذكره، وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله؛ و إلّا، فإن جاز أن يوجد معه[٥٠]، وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئان[٥١]؛ و هو محال و إن جاز أن يوجد بعد الأخسّ ..........

---

**٤٩ـ قوله‏ؒ: «*قد قرّر الاستدلال عليها صدرالمتألّهين‏ؒ*»**

قال شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة:

«هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق، و قرّرها قطب الدين الشيرازيّ في شرح حكمة الاشراق و السيّد الداماد في القبسات و صدرالمتألّهين في الأسفار، و حاصلها، أنّه لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ ـ بأن لا يوجَد العقل الأوّل قبل الثاني مثلاً ـ فإمّا أن يصدر معه أو بعده أو لا يصدر أصلاً. و الأوّل يستلزم صدور الكثير عن الواحد، و الثاني يستلزم علّيّة الأخسّ للأشرف، و الثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى علّةٍ أشرفَ من الواجب تعالى، و هو محال، أو امتناع وجوده و المفروض أنّه ممكن.

و هذه الحجّة مبتنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد، و قد مرّ الكلام فيها.» انتهى.

**قوله‏ؒ: «*قد قرّر الاستدلال عليها صدرالمتألّهين‏ؒ*»**

راجع الاسفار، ج ٧، ص ٢٤٥ـ٢٤٦.

**٥٠ـ قوله‏ؒ: «*و إلّا فإن جاز أن يوجد معه*»**

أي: و إن لم يجب وجود الأشرف قبل الأخسّ لم يخل عن إحدى ثلاث صور كلّها باطلة. و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدّم.

**٥١ـ قوله‏ؒ: «*وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيئان*»**

أورد المصنّف‏ؒ على هذا في تعليقته على الأسفار ج ٧، ص ٢٤٦، إشكالاً بقوله:

«هذا إنّما يجري في الصادر الأوّل، و أمّا ما بعده من العلل المتوسّطة، التي هي أشرف ممّا دونها، فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عللها، لتقرّر جهات كثيرة فيها» انتهى.

ﷺ

و بواسطته[٥٢]، لزم كون المعلول أشرف من علّته و أقدم[٥٣]؛ و هو محال. و إن لم يجز أن يوجد لا قبل الأخسّ و لا معه و لا بعده مع أنّه ممكن بالإمكان الوقوعيّ الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده و ليس بصادر عن الواجب لذاته و لا عن شيء من معلولاته و هو على إمكانه، فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية له أشرف ممّا عليه الواجب لذاته، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علّة موجدة أعلىٰ و أشرف من الواجب لذاته؛ و هو محال، لأنّ الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّة. فالمطلوب ثابت.

و يمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك؛ فإنّ الشرافة و الخسّة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدّة و الضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلّيّة و المعلوليّة، و مآلهما[٥٤] إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه و كونه رابطاً قائماً بغيره موجوداً في غيره[٥٥]؛ فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقوّمة بما فوقها[٥٦]،

---

**قوله ﷺ: «في مرتبة واحدة لذات واحدة»**

أي: في مرتبة واحدة، و هي لا تسع إلّا ذاتاً واحدة، لأنّ المجرّد نوعه منحصر في فرد.

و في الأسفار: في مرتبة واحدة من جهة واحدة. من دون قوله: «لذات واحدة». و لعلّه أولى.

**٥٢ـ قوله ﷺ: «بواسطته»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بواسطة».

**٥٣ـ قوله ﷺ: «و أقدم»**

فإنّه إذا كان أشرف كان في سلسلة الوجود الطوليّة أقدم، فكان علّة لعلّته و هو معلول لها.

**٥٤ـ قوله ﷺ: «و مآلهما»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «مآلهما».

**٥٥ـ قوله ﷺ: «موجوداً في غيره»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجداً».

**٥٦ـ قوله ﷺ: «فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقوّمة بما فوقها»**

كما مرّ في الفرع الثاني من فروع التشكيك في الفصل الثالث من المرحلة الأولى.

قائمة به، و أخسّ منه؛ و مقوّمة لما دونها، مستقلّة بالنسبة إليه، و أشرف منه.

فلو فرض ممكنان أشرف و أخسّ وجوداً، كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخسّ قبليّة وجوديّة؛ و إلّا، كان الأخسّ مستقلاً غير رابط و لا متقوّم بالأشرف، و قد فرض رابطاً متقوّماً به؛ هذا خلف.

و المستفاد من الحجّتين، أوّلاً: أنّ كلّ كمال وجوديّ هو أخسّ من كمال آخر وجوديّ، فالأشرف منهما موجود قبل الأخسّ، و الأشدّ منهما قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدّة و ضعفاً و إن اختلفتا ماهيّةً، نظير العقلين الأوّل و الثاني.

فإن كان الأخسّ فرداً مادّيّاً لماهيّة[٥٧]، فإنّما تفيد القاعدة أنّ الكمال الذي هو مسانخ له و أشدّ منه موجود قبله؛ من غير أن تفيد أنّ ذلك الكمال الأشدّ فرد لماهيّة الأخسّ، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات. كالإنسان مثلاً، له فرد مادّيّ ذو كمال أخسّ، و فوقه كمال إنسانيّ مجرّد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة، فينتج حمل الحقيقة و الرقيقة.

نعم! تجري القاعدة في الغايات العالية المجرّدة[٥٨] التي لبعض الأنواع المتعلّقة

---

↩ ***قوله ﴿ره﴾: «فكلّ مرتبة من مراتب الوجود»***

أي: فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود. فالفاء للسببيّة.

٥٧ـ ***قوله ﴿ره﴾: «فإن كان الأخس فرداً مادّياً لماهيّة»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «و أمّا إذا كان الأخسّ...».

٥٨ـ ***قوله ﴿ره﴾: «نعم تجري القاعدة في الغايات العالية المجرّدة»***

فيه إشارة إلى جريان القاعدة في العلل الغائيّة، كما أنّها كانت تجري في العلل الفاعليّة. و ذلك لأنّ الغايات متقدّمة على ذوي الغايات بالحقيقة، و إن كانت متأخّرة عنها بحسب الظاهر، ↩

بالمادّة، كالإنسان، لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع [٥٩] إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعيّة.

و ثانياً: أنّ القاعدة إنّما تجري في ماوراء المادّيّات و عالم الحركات، من المجرّدات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم و لا يمانعها ممانع. و أمّا المادّيّات [٦٠]، فمجرّد اقتضاء

---

↲ كماصرّح بذلک في تعليقته على الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٩.

نعم! تفترق العلل الغائيّة عن العلل الفاعليّة في جريان القاعدة فيهما بأنّ العلل الفاعليّة لمّا كانت لا تتوقّف في وجودها على حركة و قوّة و استعداد لم تحتج في إمكانها الوقوعيّ إلى حصول استعداد أو ارتفاع مانع، و أمّا العلل الغائيّة، فهي لمّا كانت لا تحصل إلّا باستكمال بعض الأنواع المادّيّة بالحركة الجوهريّة، لا تجري القاعدة فيها إلّا بعد حصول الاستعداد و ارتفاع الموانع، لأنّ جريان القاعدة مشروط بإمكان وجود الأشرف إمكاناً وقوعيّاً، كما يظهر من كلماته‌ؒ بعد أسطر. ثمّ لايخفى: أنّ شيئاً من الحجّتين لا يكفي لإثبات القاعدة في الغايات فإنّها إنّما تتحقّق بعد الأخسّ، و تقدّمها على الأخسّ إنّما هو تقدّم بالشرف لا بالوجود، و تسميتها علّة إنّما هو باعتبار علم الفاعل بها أو حبّه لها، لا باعتبار نفس وجودها في الخارج.

نعم! يمكن الاستدلال على وجوب وجود هذه الغايات بأنّها بعد إمكانها الوقوعيّ باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع لابدّ أن تتحقّق لأنّ مقتضى جود الواجب بعد علمه بإمكانها الوقوعيّ أن يوجدها.

***قوله‌ؒ: «نعم تجري القاعدة»***

أي: نعم تجري القاعدة و يثبت بها وجود الأشرف حال كونه فرداً لماهيّة الأخسّ.

ففي الكلام حذف، و قوله‌ؒ: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها»، تعليل لذلک المحذوف.

***٥٩ـ قوله‌ؒ: «لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع»***

يعني براهين المعاد الدّالّة على أنّ الإنسان المحشور في عالم النشور هو نفس الإنسان الموجود في عالم الفناء و الدثور، و براهين استكمال النفس الدالّة على أنّ الإنسان بمرتبته المثاليّة و العقليّة أيضاً فرد من الإنسان.

***٦٠ـ قوله‌ؒ: «أمّا المادّيّات»***

↲

المقتضي فيها و إمكان الماهيّة لا يكفي في إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق[٦١].

فلا يرد[٦٢] أنّ القاعدة لو كانت حقّةً، استلزمت بلوغ كلّ فرد مادّيّ ـ كالفرد من الإنسان ـ غاية كماله العقليّ و الخياليّ[٦٣]، لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوّة، مع أنّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائيّ ممنوعون عن الوجود النهائيّ.

---

لايخفى عليک منافاته لما مرّ منه آنفاً من جريان القاعدة في الغايات العالية المجرّدة التي لبعض الأنواع المتعلّقة بالمادّة إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعيّة.

**٦١ـ قوله ﷺ: «*بل ربما يعوقها عائق*»**

لايخفى: أنّ عدم وقوع أمر مادّيّ لاينحصر سببه في وجود المانع عن مقتضيه، بل قد يكون من جهة عدم وجود قابل مستعدّ أيضاً.

**٦٢ـ قوله ﷺ: «*فلا يرد*»**

قد تبيّن لک من بعض مامرّ منّا آنفاً أن لا موقع لهذا الإيراد من أصله، لعدم شمول القاعدة للغايات من جهة أنّها إنّما تتحقّق بعد الأخسّ لا قبله.

**٦٣ـ قوله ﷺ: «*وغاية كماله العقليّ و الخياليّ*»**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «كمالها».

## الفصل الحادي و العشرون

## في عالم المثال[1]

و يسمّى أيضاً البرزخ[2]، لتوسّطه بين العالم العقليّ و عالم المادّة و الطبيعة، و هو -

---

١ـ **قوله ﷺ: *«في عالم المثال»***

يذكر فيه:

أوّلاً: بعض أسماء عالم المثال.

و ثانياً: وجه تسميته بالبرزخ.

و ثالثاً: تعريفه.

و رابعاً: علّته.

و خامساً: موجوداته.

و سادساً: كيفيّة موجوداته.

و سابعاً: انقسامه إلى منفصل و متّصل.

و ثامناً: الاستدلال على وجود المتّصل بدليلين.

٢ـ **قوله ﷺ: *«يسمّى أيضاً البرزخ»***

قال في المعجم الوسيط: «البرزخ: الحاجز بين الشيئين» انتهى. سمّي به عالم المثال لتوسّطه بين عالم المادّة و عالم العقل.

و في مجمع البحرين: البرزخ: الحاجز بين الشيئين. و البرزخ في قوله عليه السلام: «نخاف عليكم هول البرزخ»، هو ما بين الدنيا و الآخرة، من وقت الموت إلى البعث. فمن مات فقد دخل البرزخ. و منه الحديث: «كلّكم في الجنّة، و لكنّي و اللّه أتخوّف عليكم في البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذحين موته إلى يوم القيامة.» انتهى.

كما ظهر ممّا تقدّم[٣]ـ مرتبة من الوجود مجرّدة عن المادّة دون آثارها من الكمّ و الكيف و الوضع و نحوها من الأعراض. و العلّة الموجدة له، هو آخر العقول الطوليّة المسمّىٰ عقلاً فعّالاً عند المشّائين، و بعض العقول العرضيّة عند الإشراقيّين[٤].

---

فالبرزخ في مصطلح الفلسفة مباين مفهوماً للبرزخ في اصطلاح الشريعة و علم الكلام. و بينهما عموم و خصوص من وجه، يجتمعان في وجود الإنسان المثاليّ بعد الموت و قبل البعث. و يفترق الأوّل عن الثاني في الوجود المذكور قبل الموت أو بعد البعث. و يفترق الثاني عن الأوّل في وجود الإنسان العقليّ بعد الموت و قبل البعث.

**قوله ﷺ: *«يسمّى أيضاً البرزخ»***

و يسمّى أيضاً «عالم الخيال المنفصل»، كما صرّح بذلك في بداية الحكمة. و يدلّ عليه أيضاً قوله في آخر هذا الفصل: «قسموا المثال إلى خيال منفصل»، و يسمّيه شيخ الإشراق «عالم الأشباح المجردّة» و «المثل المعلّقة»، كما صرّح به شيخنا المحقّق ـ دام ظلّه ـ في التعليقة. و يعبرّ عنه في أقوال المعصومين عليهم السلام بعالم الأشباح و الأظلّة.

**٣ـ قوله ﷺ: *«كما ظهر ممّا تقدّم»***

في الفصلين السابع عشر و التاسع عشر من هذه المرحلة، و كذا في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

**٤ـ قوله ﷺ: *«المسمّى عقلاً فعّالاً عند المشّائين، و بعض العقول العرضيّة عند الإشراقيين»***

قوله: «عندالمشّائين» متعلّق بالمسمّى. و ذلک لأنّ المشّائين لم يكونوا يعتقدون بعالم المثال. فالمعنى: أنّه بعد ما تحقّق عندنا وجود عالم المثال ولم نتحقّق من وجود العقول العرضيّة، كان العلّة لوجود عالم المثال العقلُ الذي يسمّيه المشّاؤون بالعقل الفعّال، أو العقول العرضيّة، كما هو مذهب الإشراقيّين.

**قوله ﷺ: *«بعض العقول العرضيّة»***

وهي العقول العرضيّة الّتي وقعت في المرتبة السفلى من مراتب عالم العقل، وتسمّى أرباب الأنواع. و قد مرّ أنّه يمكن وجود عقول عرضيّة في سائر المراتب أيضاً، تكون أرباباً للأجناس. فكما

و فيه أمثلة الصور الجوهريّة التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم[٥] المتمثّل بعضها لبعض بهيئات مختلفة، من غير أن يُفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصيّة التي لجوهره. مثال ذلک[٦] أنّ جمعاً كثيراً من أفراد الإنسان مثلاً يتصوّرون بعض من لم يروه من الماضين، و إنّما سمعوا اسمه و شيئاً من سيرته، كلّ منهم يمثّله في نفسه بهيأة مناسبة لما يقدّره عليه بما عنده من صفته، و إن غايرت الهيأة التي له عند غيره.

و لهذه النكتة[٧] قسموا المثال إلى: خيال منفصل قائم بنفسه مستقلّ عن النفوس

---

↩ أنّ لزيد و عمرو و بكر و سائر أفراد الإنسان ربّ هو الإنسان العقليّ، كذلک للإنسان و الفرس و سائر أنواع الحيوان ربّ هو الحيوان العقليّ. و في كلمات الحكماء الإشراقيّين و العرفاء الشامخين، بل في استدلالات صدرالمتألّهين على المُثل الأفلاطونيّة دلالات على وجود أرباب الأجناس.

و بما ذكرنا يمكن الجمع بين ما ذكرهاهنا و بين ما في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة الظاهر في نسبة عالم المثال على مذهب الإشراقيّين إلى جميع العقول العرضيّة، حيث قال: «و هو [المثال] مرتبة من الوجود مفارق للمادّة دون آثارها. و فيه صور جوهريّة جزئيّة صادرة من آخر العقول الطوليّة ـ و هو العقل الفعّال ـ عند المشّائين، أو من العقول العرضيّة على قول الإشراقيّين.» انتهى.

فالمراد من جميع العقول العرضيّة جميع العقول العرضيّة الواقعة في المرتبة السفلى، و هي المسمّاة أرباب الأنواع و المُثل الأفلاطونيّة.

**٥ـ قوله ﷺ: «التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم»**

و أيضاً كلّ منها وجود مثاليّ لوجود مادّيّ من موجودات عالم المادّة.

**٦ـ قوله ﷺ: «مثال ذلک»**

لا يخفى: ابتناؤه على ما مرّ منه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة، من انتهاء العلوم الحصوليّة إلى علوم حضوريّة، بمعنى أنّ المفاهيم الجزئيّة إنّما تحصل للنفس من مشاهدتها الجواهر المثاليّة، كما أنّ المفاهيم الكلّيّة تحصل لها من مشاهدتها الجواهر العقليّة.

**٧ـ قوله ﷺ: «و لهذه النكتة»**

↩

الجزئيّة المتخيّلة، و: خيال متّصل قائم بالنفوس الجزئيّة المتخيّلة.

على أنّ في متخيّلات النفوس صوراً جزافيّة لا تناسب فعل الحكيم، و فيها نسبة إلى دعابات المتخيّلة[٨].

---

أي: لأنّ كلاً من أفراد ذلک الجمع الكثير يتصوّر من سمع سيرته و لم يره بهيأة مناسبة لما يقدّره، و إن غايرت الهيأة التي تصوّره بها غيره.

ثمّ لايخفى عليك أوّلاً: أنّ هذا الدليل و الدليل اللاحق له إنّما هما دليلان على وجود المثال المتّصل. و أمّا المثال المنفصل، فيدلّ على وجوده كما مرّ أمران: أحدهما: انقسام العلم الحصوليّ إلى إحساس و تخيّل و تعقّل. و ثانيهما: النظام الأحسن، كما مرّ في بعض تعاليقنا على الفصل التاسع عشر.

و ثانياً: أنّ الخيال المتّصل و إن كان مثالاً، إلّا أنّ عالم المثال المبحوث عنه في هذا الفصل، هو الخيال المنفصل، كما صرّح بذلک في بداية الحكمة، و كما يظهر من قوله آنفاً: «و فيه أمثلة الصور الجوهريّة التي هي جهات...».

و ثالثاً: أنّ المراد بالمثال في قوله: «قسموا المثال» أعمّ من المثال المذكور في عنوان الفصل.

٨ـ **قوله** ﷺ: ***«فيها نسبة إلى دعابات المتخيّلة»***

سواء قلنا: إنّ المتخيّلة فاعلة لها، كما هو مقتضى مذهب المشّائين، أم قلنا: إنّها معدّة لها، كما هو مقتضى مذهب المصنّف ﷺ من عدم وجود فاعل مفيض غيره تعالى.

قوله ﷺ: «دعابات»

الدعابة: اللعب و الممازحة. كما في المعجم الوسيط.

## الفصل الثاني و العشرون

## في العالم المادّيّ[1]

و هو العالم المحسوس[2]، أخسّ مراتب الوجود، و يتميّز عن العالمين[3]: عالم العقل و عالم المثال، بتعلّق الصور فيه ذاتاً و فعلاً أو فعلاً بالمادّة و توقّفها على الاستعداد. فما للأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أوّل الوجود بالقوّة[4]، ثمّ يخرج إلى الفعليّة

---

**١ـ قوله** ﷺ: ***«في العالم المادّيّ»***

و يسمّى عالم الطبيعة، و عالم الشهادة أيضاً، كما يسمّى عالم المادّة.

**٢ـ قوله** ﷺ: ***«هو العالم المحسوس»***

تسميته بالعالم المحسوس من جهة أنّ بعضها محسوس بذاته، كالكيفيّات المحسوسة، و بعضها معلوم بالحسّ و إن لم يكن محسوساً بذاته، كوجود الجسم؛ حيث إنّ حيلولة الكتاب المأخوذ بين اليدين و حجزه عن مماسّتهما دليل على أنّ هناك جوهراً ذا أبعاد ثلاثة.

**٣ـ قوله** ﷺ: ***«يتميّز عن العالمين»***

حاصل ما ذكره من الفرق وجوه ستّة:

١ـ تعلّق الصور فيه بالمادّة.

٢ـ توقّف الصور فيه على الاستعداد.

٣ـ كمالات الأنواع فيه في أوّل الوجود بالقوّة.

٤ـ ثمّ تخرج إلى الفعل بالحركة.

٥ـ و ربما يعوقها عائق.

٦ـ الأسباب فيه متزاحمة.

**٤ـ قوله** ﷺ: ***«فما للأنواع التي فيه من الكمالات، هي في أوّل الوجود بالقوّة»***

بالتدريج، و ربّما عاقها من كمالها عائق، فالعلل فيه متزاحمة متمانعة[٥].

و قد عثرت الأبحاث العلميّة الطبيعيّة و الرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيء كثير من أجزاء هذا العالم، و النسب التي بينها، و النظام الجاري فيها. و لعلّ ما هو مجهول منها[٦] أكثر ممّا هو معلوم.

---

لايخفى عليك: أنّه مبتنٍ على ما مرّ منه في الفصل الخامس من المرحلة السادسة من كون الجسم حادثاً زمانيّاً من جهة، و ما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة من عدم كون المادّة حادثة بالزمان من جهة اُخرى؛ حيث إنّ مقتضى هذين الأمرين حدوث جميع الكمالات التي للأنواع من الصور و الأعراض زماناً، و مسبوقيّتها بالقوّة و الاستعداد.

و أمّا على ما هو الحقّ، من استحالة تحقّق المادّة عارية عن كلّ صورة و أنّ الصورة شرط لوجود المادّة متقدّمة عليها، فالصورة الاُولى تكون ذات وجود إبداعيّ كالمادّة، و ينتقض بذلك عموم قوله: «فما للأنواع التي...».

قوله ﴿ﷺ﴾: «فيه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

**٥ـ قوله ﴿ﷺ﴾: *«فالعلل فيه متزاحمة متمانعة»***

أي: فإنّ العلل فيه متزاحمة. فالفاء للسببيّة.

قوله ﴿ﷺ﴾: «فيه»

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيها».

**٦ـ قوله ﴿ﷺ﴾: *«لعلّ ما هو مجهول منها»***

كيفاً و كمّاً.

أمّا كيفاً، فهي القوانين الحاكمة عليها، و هي سنن اللّٰه تعالى في العالم، فالعلم في سعي مستمّر للكشف عن قوانين جديدة تحكي روابط و نسباً كانت مجهولة إلى اليوم.

و أمّا كمّاً فقد أعلن علماء الطبيعه بعد تحقيقات علميّة وسيعة أنّ هناك جرماً خفيّاً له تسعة أضعاف ما للعالم المكشوف من الجرم. و أنّ من كشف عن مكمن هذا الجرم استحّق الجائزة العالميّة (جائزة نوبل)، كما في مجلّة «اطّلاعات علمي»، الّتى تنشر بالفارسيّة، الرقم الرابع و العشرين، ص ١٠.

و قد تبيّن في الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط و الاتّصال، واحد[٧] سيّال في ذاته، متحرّك في جوهره، و يشايعه في ذلک الأعراض. و الغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجرّد، على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة و الفعل[٨].

و إذ كان هذا العالم حركة و متحرّكاً في جوهره[٩]، سيلاناً و سيّالاً في وجوده، و

---

٧ـ ***قوله***: ***«بما بين أجزائه من الارتباط و الاتّصال واحد»***

لايخفى عليک: أنّ وحدته من قبيل الوحدة بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة، فلا ينافي الكثرة. يشهد لذلک قوله: «بما بين أجزائه». الدالّ على كثرة أجزاء هذا العالم و ارتباطها بعضها ببعض.

٨ـ ***قوله***: ***«على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة و الفعل»***

فراجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٩ـ ***قوله***: ***«إذ كان هذا العالم حركة و متحرّكاً في جوهره»***

يستفاد منه أنّ المتحرّک في الحركة الجوهريّة عين الحركة، فلا موضوع للحركة الجوهريّة وراء ذات الحركة. قال في الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة:

«و التحقيق أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق مادامت الحركة إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة، و لا تنثلم بطروّ الانقسام عليها و عدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها و كون الانقسام وهميّا غير فكّيّ كافٍ في ذلک؛ و إن كانت لأجل أنّها معنى ناعتيّ، يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له و ينعته ـ كما أنّ الأعراض و الصّور الجوهريّة المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلک توجد له و تنعته ـ فموضوع الحركات العرضيّة أمرٌ جوهريّ غيرها، و موضوع الحركة الجوهريّة نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلاّ ذاتاً تقوم به الحركة و توجد له، و الحركة الجوهريّة لمّا كانت ذاتاً جوهريّةً سيّالةً، كانت قائمةً بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة و متحرّكة في نفسها.

و إسناد الموضوعيّة إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهريّة على نحو الاتّصال و السيلان، لمكان اتّحادها معها، و إلاّ فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليّةٍ.» انتهى.

كانت هويّته عين التجدّد و التغيّر، لا شيئاً يطرء عليه التجدّد و التغيّر، صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تنزّه[۱۰] عن التجدّد و التغيّر. فالجاعل الثابت الوجود، جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر[۱۱]، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً. و بذلك يرتفع إشكال

---

**۱۰ـ قوله** ﷺ: **«*التي تنزّه*»**

أي: تتنزّه، حذفت إحدى تائيه.

**۱۱ـ قوله** ﷺ: **«*فالجاعل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر*»**

و الذاتيّ لا يعلّل، كما في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة. هذا.

و يرد عليه: أنّ معنى قولهم: «الذاتيّ لا يعلّل» أنّه لا يحتاج إلى علّة وراء علّة ذي الذاتيّ، لا أنّه لا يحتاج إلى علّة أصلاً.

على أنّ المراد بالذاتيّ هو جزء الماهيّة في مقابل العرضيّ. و الحركة ليست جنساً أو فصلاً لشيء؛ و إنّما هي نحو وجود الشيء، فالذاتيّ هنا بمعنى ما ليس بخارج، و بعبارة اُخرى بمعنى ما هو عين وجود الشيء، فإنّ صفات الوجود عين الوجود.

و حينئذٍ تبقى معضلة ارتباط الحادث بالقديم و المتغيّر بالثابت على حالها. و هي أنّ ارتباط المتغيّر بالثابت يستلزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته، كما مرّ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

توضيح ذلک: أنّ الحركة الجوهريّة هي نفس وجود الجوهر المتحرّک، و الجاعل بإيجاده الجوهر المتحرّک يكون محرّكاً و فاعلاً قريباً للحركة، و الفاعل القريب للحركة لابدّ أن يكون متحرّكاً، و إلاّ لزم أن تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة واحدة بوجود علّتها. و لا تجتمع جميع أجزاء الحركة دفعة، فصدورها عن الجاعل الثابت مستلزم لتخلّف المعلول عن علّته. هذا.

و الذي يبدو في النظر القاصر في حلّ المعضلة هو أن يقال: ليست الحركة مركّبة من أجزاء حقيقيّة؛ و إنّما هي وجود واحد سيّال، لا تقبل أن تجتمع أجزاؤها المفروضة في الوجود دفعة واحدة، و إلاّ لم تكن الحركة حركة. هذا خلف.

فالجاعل الثابت الوجود خلق ما وجوده تدريجيّ سيّال لا يقبل جميع كمالاتها الطوليّة التدريجيّة أن تتحقّق دفعة واحدة، و هو وجود واحد هكذا نحو وجوده. و ليس هناک إلاّ معلول

ﷺ

استناد المتغيّر إلى الثابت[١٢]، و ارتباط الحادث بالقديم.

---

↩ واحد، هو الحركة، و لم يتخلّف عن علّته.

و قد مرّ من المصنّف﴿ره﴾ في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة قوله: «إنّ الصور الجوهريّة المتبدّلة، المتواردة على المادّة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة». انتهى.

***قوله﴿ره﴾: «فالجاعل الثابت الوجود»***

أي: فإنّ الجاعل الثابت. فالفاء للسببيّة.

١٢ـ ***قوله﴿ره﴾: «بذلک يرتفع إشكال استناد المتغيّر إلى الثابت»***

و هو تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته، كما صرّح بذلک في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

توضيحه: أنّ العلّة إذا كانت ثابتة غير متغيّرة، و هي علّة لأجزاء الحركة بأجمعها، لزم وجود جميع أجزاء الحركة في آنٍ واحد، و زوال بعضها و عدم حصول بعضها الآخر تخلّف للمعلول عن علّته التامّة.

## الفصل الثالث و العشرون

## في حدوث العالم[1]

قد تحقّق، في ما تقدّم من مباحث القدم و الحدوث[2]، أنّ كل ماهيّة ممكنة موجودة، مسبوقة الوجود بعدم ذاتيّ[3]؛ فهي حادثة حدوثاً ذاتيّاً. والعدم السابق على وجودها بحدّه، منتزع عن علّتها الموجدة لها[4]؛ فهي ..............................

---

۱ـ قوله ﷺ: «في حدوث العالم»

المراد بالعالم هنا ما سواه تعالى، فيشمل جميع العوالم الثلاثة، من العقل، و المثال، و المادّة. كما يدلّ على ذلک قوله بعد أسطر: «و مجموع الممكنات المسمّى بعالم الإمكان و بما سوى الباري تعالى...».

۲ـ قوله ﷺ: «قد تحقّق في ما تقدّم من مباحث القدم و الحدوث»

في الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

۳ـ قوله ﷺ: «مسبوقة الوجود بعدم ذاتيّ»

حيث إنّه بذاته ليس بموجود، و بعلّته موجود. و ما بالذات أقدم من ما بالغير.

۴ـ قوله ﷺ: «و العدم السابق على وجودها بحدّه منتزع عن علّتها الموجدة لها»

تلويح إلى أنّ الممكن حادث ذاتيّ إن فسّرنا الحدوث الذاتيّ بمسبوقيّة الشيء بالغير بذاته، كما أنّه حادث ذاتيّ إذا فسّرنا الحدوث الذاتيّ بمسبوقيّة الشيء بالعدم الذاتيّ.

قوله ﷺ: «و العدم السابق على وجودها بحدّه»

قيّد بقوله بحدّه؛ لأنّ وجودها بدون حدّه موجود في علّته، حيث إنّ العلّة واجدة للمعلول و كماله بنحو أعلى و أشرف. فراجع الفصل الثامن من المرحلة العاشرة.

قوله ﷺ: «منتزع عن علّتها الموجدة لها»

مسبوقة الوجود[٥] بوجود علّتها، متأخّرة عنها.

و إذ كان المبدء الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ ـ سواء كان مادّيّاً أو مجرّداً، عقليّاً أو غير عقليّ ـ هو الواجب لذاته تعالى، فكلّ ممكن موجودٍ حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه[٦]. و مجموع الممكنات ـ المسمّىٰ بعالم الإمكان و بما سوى الباری تعالى ـ ليس شيئاً وراء أجزائه؛ فحكمه حكم أجزائه. فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً، مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته.

ثمّ إنّا لو أغمضنا عن الماهيّات[٧]، و قصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصيلة، وجدنا الوجود منقسماً إلى: واجب لذاته، قائم بذاته، مستقلّ في تحقّقه و ثبوته؛ و: ممكن، موجود في غيره، رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، فكان[٨] كلّ وجود إمكانيّ مسبوقاً بالوجود الواجبيّ، حادثاً هذا النحو من الحدوث[٩]. و حكم

---

ب لايخفى: أنّ عدم المعلول إنّما ينتزع من العلّة بما أنّها ليس فيها وجود المعلول بحدّه، لا بما أنّها مرتبة من الوجود، فالحقّ أنّ عدم المعلول إنّما ينتزع من عدمه واقعاً بحسب ذاته، و لا حاجة إلى انتزاعه من وجود العلّة.

٥ـ **قوله** ﷺ: ***«فهي مسبوقة الوجود»***

الفاء للسببيّة.

٦ـ **قوله** ﷺ: ***«فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً مسبوق بالنسبة إليه»***

في النسخ: «حادث ذاتاً بالنسبة إليه»، و الأولى ما أثبتناه.

٧ـ **قوله** ﷺ: ***«ثمّ إنّا لو أغمضنا عن الماهيّات»***

شروع في إثبات حدوث العالم حدوثاً بالحقّ.

٨ـ **قوله** ﷺ: ***«فكان»***

هكذا أثبتناه بخلاف ما في النسخ من قوله: «كان». حتى لايتوهم أنّه جواب «لو».

٩ـ **قوله** ﷺ: ***«حادثاً هذا النحو من الحدوث»***

المسمّى بالحدوث بالحقّ.

مجموع الوجودات الإمكانيّة حكم أجزائه، فالمجموع حادث بحدوثها[۱۰].

ثمّ إنّ لعالم المادّة و الطبيعة حدوثاً آخر يخصّه، و هو الحدوث الزمانيّ، تقريره أنّه قد تقدّم في مباحث القوّة و الفعل[۱۱] أنّ عالم المادّة متحرّک بجوهره و ما يلحق به من الأعراض، سيّال وجوداً، متجدّد بالهويّة، سالک بذاته من النقص إلى الكمال، متحوّل من القوّة، إلى الفعل منقسم إلى حدود[۱۲]، كلّ حدّ منها فعليّة لسابقه قوّة للاحقه؛ ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه، كان كلّما حدث بالانقسام حدّ، كان فعليّة لسابقه و قوّة للاحقه.

و أنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمّيّاً[۱۳]، كلّما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل و بعد، و كذا كلّ قبل منه و بعد ينقسمان إلى قبل و بعد، من غير وقوف، على حدّ ما ذكر في الحركة التي ترسمه، و إنّما الفرق بين الامتدادين أنّ الذي للحركة مبهم، و الذي لهذا الامتداد العارض لها متعيّن، نظير الفرق بين الجسم الطبيعيّ و الجسم التعليميّ.

و هذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العامّ[۱۴]، الذي به

---

۱۰ـ **قوله**: ***«فالمجموع حادث بحدوثها»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «بحدوثه».

۱۱ـ **قوله**: ***«قد تقدّم في مباحث القوّة و الفعل»***

في الفصلين الثامن و الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

۱۲ـ **قوله**: ***«منقسم إلى حدود»***

أي: إلى أجزاء، حيث إنّ أقسام كلّ أمر ممتدّ ممتدّة من سنخ امتداده. و لذا قال: «ثمّ لو قسم هذا الحدّ بعينه».

فالحدّ هنا ليس بمعناه المصطلح عليه، بل بمعنى الجزء.

۱۳ـ **قوله**: ***«أنّ هذه الحركة العامّة ترسم امتداداً كمّيّاً»***

معطوف على فاعل «تقدّم».

۱۴ـ **قوله**: ***«هو الزمان العامّ»***

الزمان العامّ، و هو الزمان الذي أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها به

ى

تتقدّر الحركات، و تتعيّن النسب بين الحوادث الطبيعيّة، بالطول و القصر، و القبليّة و البعديّة؛ و قبليّته هي كونه قوّة للفعليّة التي تليه، و بعديّته هي كونه فعليّة للقوّة التي تليه.

فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة[١٥] الممتدّة أخذناها، وجدناها مسبوقة بعدم زمانيّ، لكونها فعليّة مسبوقة بقوّة؛ فهي حادثة بحدوث زمانيّ. و مجموع هذه القطعات و الأجزاء ليس إلّا نفس القطعات و الأجزاء، فحكمه حكمها، و هو حادث زمانيّ بحدوثها الزمانيّ. فعالم المادّة و الطبيعة حادث حدوثاً زمانيّاً، هذا.

---

ﷺ هو زمان الحركة اليوميّة عند الجمهور ـ الذي قسموه إلى القرون و السنين و الشهور و الأسابيع و الأيّام و الساعات و الدقائق و الثواني و غيرها ـ لكنّه عند المثبتين للحركة الجوهريّة هو زمان الحركة الجوهريّة.

قال في الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة:

«إنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها، هو مقدار تلك الحركة، و قد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ و قد قسموه إلى: القرون، و السنين، و الشهور، و الأسابيع، و الأيّام، و الساعات، و الدقائق، و الثواني، و غيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة.»

١٥ـ *قوله ﷺ: «فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة»*

لايخفى ما فيه؛ فإنّ المسبوقيّة بعدم زمانيّ لا يصدق على القطعة الأُولى، حيث إنّها لا حركة قبلها، فلا زمان.

هذا مضافاً إلى أنّ أجزاء الحركة إنّما هي في الوهم، تحصل بانقسام الحركة وهماً. و ليس للحركة في الواقع إلّا وجود واحد ممتدّ بامتداد غير قارّ، و لا يتصوّر لهذا الوجود الواحد عدم زمانيّ؛ إذ الزمان من عوارض نفسه، موجود بعين وجوده، فلا زمان قبله حتّى يصدق أنّه مسبوق بالعدم الزمانيّ.

و أمّا ما صوّره المتكلّمون في حدوث العالم ـ يعنون ما سوى البارئ سبحانه[16] ـ زماناً، بالبناء على استحالة القدم الزمانيّ في الممكن[17]؛ و محصّله أنّ الوجودات الإمكانيّة منقطعة من طرف البداية، فلا موجود قبلها إلّا الواجب تعالى. و الزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهاية؛ و صدره خالٍ عن العالم، و ذيله مشغول به ظرف له.

ففيه[18]: أنّ الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى، فليجعل من العالم الذي هو فعله تعالى، و عند ذاک ليس وراء الواجب و فعله أمر آخر، فلا قبل حتّى يستقرّ فيه عدم العالم استقرار المظروف في ظرفه.

على أنّ القول بلا تناهي الزمان أوّلاً و آخراً، يناقض قولهم باستحالة القديم الزمانيّ.

مضافاً إلى أنّ الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم؛ و عدم تناهيه يلازم عدم تناهي الأجسام و حركاتها، و هو قدم العالم، المناقض لقولهم بحدوثه.

و قد تفصّى بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً و لا معلولاً للواجب[19]،

---

۱۶ـ**قوله**ﷺ: ***«يعنون ما سوى البارئ سبحانه»***

و لكن لمّا لم يكونوا معتقدين بوجود مجرّد غيره تعالى، فما سوى البارئ سبحانه يساوق عندهم عالم المادّة.

**قوله**ﷺ: ***«يعنون»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «يعنى».

۱۷ـ**قوله**ﷺ: ***«بالبناء على استحالة القدم الزمانيّ في الممكن»***

بزعم أنّ دوام وجوده يغنيه عن العلّة، فيصير واجباً.

۱۸ـ**قوله**ﷺ: ***«ففيه»***

من هنا إلى آخر الفصل تكرار لما مرّ مرّة في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، و أُخرى في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

۱۹ـ**قوله**ﷺ: ***«تفصّى بعضهم عن اشكال لزوم كون الزمان لا واجباً و لا معلولاً للواجب»***

أي: عن المشكلة اللازمة على قولهم، حيث يعتقدون بوجود الزمان في ماوراء العالم، فهو أمر

⟵

بأنّ الزمان أمر اعتباريّ[٢٠]، لا بأس بالقول بكونه لا واجباً و لا معلولاً للواجب.

و فيه: أنّه يستوي حينئذ القول بحدوث العالم و قدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.

و تفصّى عنه آخرون بأنّ الزمان انتزاعيّ[٢١]، منتزع من الوجود الواجبيّ، تعالى عن ذلک.

و اعترض عليه بأنّ لازمه عروض التغيّر للذات الواجبيّة.

وأُجيب عنه بأنّا لا نسلّم وجوب المطابقة بين المنتزع و المنتزع عنه. و أنت خبير بأنّه التزام بالسفسطة.

---

ليس بممكن، كما أنّه ليس بواجب.

و هذه المشكلة هي الأساس الوحيد لما أورده المصنّف‌ﷺ على مذهبهم من الإيرادات الثلاثة.

***قوله‌ﷺ: «تفصّى بعضهم عن»***

قال في المعجم الوسيط: تفصّى منه و عنه: تخلّص منه.

٢٠ـ ***قوله‌ﷺ: «بأنّ الزمان أمر اعتباريّ»***

وهميّ، لا حقيقة له وراء الوهم، كما مرّ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة. و لا بأس بالقول بكونه لا واجباً و لا معلولاً للواجب، إذ هو أمر عدميّ لا واقع له، فهو خارج عن مقسم الواجب و الممكن.

٢١ـ ***قوله‌ﷺ: «بأنّ الزمان انتزاعيّ»***

اعلم أنّهم يقسمون الأُمور إلى متأصّلة و انتزاعيّة و اعتباريّة:

فالمتأصّلة مالها واقعيّة عينيّة بحيالها، كالجسم.

و الانتزاعيّة ما ليس لها واقعيّة عينيّة بحيالها، و لكن هناک واقعيّة عينيّة لشيء متأصّل، و تكون الانتزاعيّة موجودة بعين وجوده، كالفوقيّة و التحتيّة و اليمين و اليسار الموجودة بعين وجود موضوعها.

و الاعتباريّة ما ليس لها واقعيّة أصلاً، كالملكيّة و الحرّية الاعتباريتيّن. فتفصّى السابقون بجعل الزمان من الأُمور الاعتباريّة، و هؤلاء بجعله من الأُمور الانتزاعيّة.

## الفصل الرابع و العشرون
## في دوام الفيض

قد تبيّن في الأبحاث السابقة أنّ قدرته تعالى هي مبدئيّته للإيجاد و علّيّته لما سواه؛ و هي عين الذات المتعالية. و لازم ذلك، دوام الفيض[1]، و استمرار الرحمة، و عدم انقطاع العطيّة.

و لا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء[2]، و كلّ جزءٍ حادث مسبوق بالعدم.

ولا تكرّر في وجود العالم[3].

---

١ـ قوله ﷺ: **«لازم ذلک دوام الفيض»**

لأنّ المبدء و إن كان بمعنى الفاعل، إلّا أنّ الفاعل هنا علّة تامّة، إذ لا يتصوّر هناک أمر غير الواجب ينضمّ إليه حتّى يتمّ بذلک عليّته للعالم. فهل يمكن أن يفرض وجود وراء الواجب و العالم، بعد براهين التوحيد؟!

٢ـ قوله ﷺ: **«لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء»**

إشارة إلى ما مرّ في الفصل السابق من بيان حدوث العالم المادّيّ زماناً.

و لايخفى عليک: أنّه ـ لو تمّ ـ يثبت انقطاعه، كما يثبت حدوثه، حيث إنّ كلّ جزء من الحركة منقطع ملحوق بالعدم، و العالم ليس وراء الأجزاء، فالعالم أيضاً منقطع ملحوق بالعدم، أي إنّه ليس بأبديّ، كما أنّه ليس بأزليّ.

٣ـ قوله ﷺ: **«لا تكرّر في وجود العالم»**

دفع لما يتوهّم من أنّ عالم الطبيعة دائم لما فيه من تكرّره كوراً بعد كور، و إن لم يكن كلّ دور منه دائماً لأجل ما ذكر من الدليل على حدوثه و انقطاعه زماناً.

على ما يراه القائلون بالأدوار و الأكوار[٤]، لعدم الدليل عليه.

---

**قوله ﷺ: «لا تكرّر في وجود العالم»**

لمّا ذكر دوام فيضه تعالى، و أنّه لا يستلزم دوام عالم الطبيعة، تعرّض لمنع قول يناسب ذكره محلّ الكلام، و هو القول بتكرّر عالم المادّة و الطبيعة. و المراد تكرّره بمثله، و أمّا تكرّره بعينه فهو محال، كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى.

**قوله ﷺ: «لا تكرّر في وجود العالم»**

في مقام الإثبات، أي: لا نسلّم تكرّر وجود العالم.

يدلّ على ما ذكرنا قوله: «لعدم الدليل عليه»؛ فإنّ عدم الدليل لا يكون دليل العدم.

**٤ـ قوله ﷺ: «على ما يراه القائلون بالأدوار و الأكوار»**

قال في الرسالة السادسة و الثلاثين من رسائل إخوان الصفا (ج ٣، ص ٢٤٩): «اعلم أنّ للفلك و أشخاصه، حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون و الفساد، أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلّا اللّه تعالى. و لأدوارها كور... اعلم أنّ الأدوار خمسة أنواع:

فمنها أدوار الكواكب السيّارة في أفلاك تداويرها.

و منها أدوار مراكز أفلاك التدوير في أفلاكها الحاملة.

و منها أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج.

و منها أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج.

و منها أدوار الفلك المحيط بالكلّ حول الأركان.

و أمّا الأكوار فهي استئنافاتها في أدوارها، و عودتها إلى مواضعها مرّة بعد أُخرى.... .

ثمّ اعلم أنّ من هذه الأدوار ما يكون في كلّ زمان طويل مرّة واحدة. و منها ما يكون في كلّ زمان قصير مرّة واحدة. فمن الأدوار التي تكون في الزمان الطويل أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج، و هو في كلّ ستّة و ثلاثين ألف سنة مرّة واحدة. و من الأدوار الّتي تكون في كلّ زمان قصير مرّة واحدة أدوار الفلك المحيط بالكلّ حول الأركان الأربعة، في كلّ أربع و عشرين ساعة مرّة واحدة....

ثمّ اعلم أنّ كلّ الحوادث التي تكون في عالم الكون و الفساد هي تابعة لدوران الفلك، و حادثة

و ما قيل[٥]: إنّ الأفلاک و الأجرام العلويّة دائمة الوجود بأشخاصها، و كـذلک كليّات العناصر و الأنواع الأصيلة المادّيّة دائمة الوجود، نظراً الی أنّ عللها مفارقة آبية عن التغيّر.

يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامّة منحصرة غير متوقّفة في تأثيرها على شرائط و معدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخـلقة في

---

↲ عن حركات كواكبها و مسيرها في البروج، و قرانات بعضها مع بعض، و اتّصالاتها بإذن اللّٰه تعالى. فمن تلک الحوادث ما هو ظاهر جليّ لكلّ إنسان، و منها ما هو باطن خفيّ يحتاج فـي معرفتها إلى تأمّل و تفكّر و اعتبار.» انتهى.

و لايخفى عليک بداهة وجود أدوار و أكوار، كالحركة اليوميّة، و الشهرية و عـلاماتها مـن الهلال و البدر و غيرها، و الفصول الأربعة، و إنّما الذي يميّز القائلين بالأدوار و الأكوار هو ذهابهم إلى وجود دور لمجموع العالم المادّيّ، ينتهي فيه العالم إلى ما كان عليه في بدء وجوده، و كور هو استيناف مثل الدور السابق بجميع ما يلزمه من الحوداث و الكائنات. و يسـمّون كـلّ دور «بالسنة الكبرى» الّتي ذهب بعضهم إلى أنّها ستّة و ثلاثون ألف سنة، و بعضهم إلى أنّها ثلاثمأة و ستّون ألف سنة. و يسمّيه الإسلاميّون منهم بالسنة الأُلوهيّة. و زاد بعضهم أنّ كلّ يوم منها هو ما أشار اللّٰه تعالى إليه بقوله: «يدبرّ الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون» فراجع أسرار الحكم للحكيم السبزواريّ، ص ١٧٠.

فمن القائلين بالأدوار و الأكوار هرقليطوس (٥٤٠ـ٤٧٥ ق.م.) الذي يرى النار مبدءاً للأشياء، فيتكاثف بعضها و يصير بحراً، و يتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً. و ترتفع من الأرض أبـخرة رطبة تتراكم سحباً. و... حتّى يتولّد النبات و الحيوان على وجه الارض. و يذهب إلى أنّ النار تخلص شيئاً فشيئاً ممّا تحوّلت إليه، فيأتي وقت لايبقى فيه سوى النار، و هذا هو الدور التامّ أو السنة الكبرى، تتكرّر إلى غير نهاية، و المبادلة متّصلة: من الأشـياء إلى النـار، و مـن النـار إلى الأشياء. (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨).

**٥ـ قوله ﷺ: «ما قيل»**

أي قيل لإثبات تكرّر الأدوار و الأكوار.

أدوارها[6].

على أنّ القول بالأفلاک و الأجرام غير القابلة للتغيّر و غير ذلک، كانت أُصولاً موضوعة مأخوذة من الهيأة[7] و الطبيعيّات القديمتين، و قد انفسخت اليوم هذه الآراء.

تمّ الكتاب و الحمدللّٰه في سادس محرّم الحرام من سنة ألف و ثلاثمأة و خمس و تسعين من الهجرة النبويّة. و الصلاة على محمّد و آله.

---

٦ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«فلا تتشابه الخلقة في أدوارها»***

أي: ليس لها أكواراً. فإنّ الأكوار كما مرّ في بعض تعاليقنا السابقة هي استئناف العالم دوراتها؛ و الاستئناف لا يكون إلّا بكون الدور اللاحق مشابهاً للسابق.

ثمّ لايخفى عليک: أنّه لم يدفع بهذاالبيان دوام عالم الطبيعة، و إنّما دفع ما كان القائل بصدده من إثبات الأدوار و الأكوار.

و أمّا الدوام فقد مرّ آنفاً منه إبطاله بما بيّنه في الفصل السابق من حدوث العالم زماناً.

٧ـ **قوله** ﴿ره﴾: ***«كانت أُصولاً موضوعة مأخوذة من الهيأة»***

هكذا أثبتناه، بخلاف ما في النسخ من قوله: «أُصولاً موضوعة من الهيأة».

* * *

و في الختام أُقدّم شكري لإخواني الأعزّاء الشيخ محمّد علي الأردستاني و الشيخ أمين سعد اللبنانيّ و الشيخ على أكبر الإيماني و الشيخ حسين الديبا و الشيخ غالب الكعبي على مساعدتهم في طبع هذا الأثر بالمراجعة و التصحيح، و أسأل اللّٰه المولى القدير أن يوفّقهم لمرضاته، و أن يجعلهم و إيّانا من أنصار مولانا صاحب العصر و الزمان عجّل اللّٰه تعالى في ظهوره الشريف. و الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاة و السلام على رسوله و آله الغرّ الميامين. و قد وقع الفراغ منه في الرابع عشر من شهر رمضان المبارک من السنة الأربعمأة و اثنين و عشرين بعد الألف من الهجرة.

**١٤/رمضان/١٤٢٢**

# فهرست کتب جدید

## مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره

| | عنوان | نویسنده |
|---|---|---|
| ۱ | آفتاب ولایت | آیت‌الله مصباح یزدی |
| ۲ | اسلام تمدن آیندگان | ابوالفضل احمدی |
| ۳ | الهیات شفا | آیت‌الله مصباح یزدی |
| ۴ | باور به خدا | رضا صادقی |
| ۵ | بنیاد اخلاق | مجتبی مصباح |
| ۶ | پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر | محمد حسین‌زاده |
| ۷ | تاریخ تحقیقی اسلام (چهار جلد) | حسین‌علی عربی |
| ۸ | تبیین جامعه‌شناختی واقعه کرب‌وبلا | شمس الله مریجی |
| ۹ | تجربه عرفانی و اخلاقی | جلالی ـ سوری |
| ۱۰ | تعدد قرائت‌ها | آیت‌الله مصباح یزدی |
| ۱۱ | جستاری در هستی‌شناسی زن | اسدالله جمشیدی و دیگران |
| ۱۲ | جهانی سازی | مهدی طالب و دیگران |
| ۱۳ | چکیده پایان نامه‌های مؤسسه تا شهریور ۸۱ | عبدالرضا ضرابی |
| ۱۴ | در پرتو ولایت | آیت‌الله مصباح یزدی |
| ۱۵ | در جستجوی راه‌کارهای تدوین کتب درسی | معاونت پژوهش |
| ۱۶ | شکاف طبقاتی، توزیع مجدد ثروت و... | مرتضی صاحب فصول |
| ۱۷ | ضمانت‌های اجرای قانون اساسی | **آیت‌الله مصباح یزدی و دیگران** |
| ۱۸ | عملکرد صهیونیسم در برابر جهان اسلام | علی جدید بناب |
| ۱۹ | فلسفه تعلیم و تربیت | عبدالرضا ضرابی |
| ۲۰ | منشور روحانیت ـ اصلاحات | آیت الله جوادی آملی و دیگران |
| ۲۱ | نقش تقلید در زندگی انسان | آیت‌الله مصباح یزدی |
| ۲۲ | نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول | حسین دیبا |
| ۲۳ | یاد او | آیت‌الله مصباح یزدی |